

PAUL SILADI



## CUVÂNT ȘI IMAGINE.

*Fundamente teoretice pentru o teologie a comunicării*

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ



PAUL SILADI

CUVÂNT ȘI IMAGINE.

*Fundamente teoretice pentru o teologie a comunicării*



Acest volum apare sub egida Centrului de  
Cercetare, Formare și Strategie Misionară  
(Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de  
Teologie Ortodoxă).

**Paul Siladi**

# **CUVÂNT ȘI IMAGINE.**

*Fundamente teoretice pentru o teologie a comunicării*

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANA**

**2019**

Referenți științifici:

Pr. prof. univ. dr. VALER BEL

Pr. conf. univ. dr. CRISTIAN SONEA

Fotografie copertă: IOANA MOCEAN

Tehnoredactare: ARHID. DAN-GRIGORE VĂSCU

ISBN: 978 – 606 – 37 – 0576 – 2

**© 2019. Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.**

**Universitatea Babeș-Bolyai**

**Presa Universitară Clujeană**

**Director: Codruța Săcelean**

**Str. Hasdeu nr. 51**

**400371 Cluj-Napoca, România**

**Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401**

**e-mail: [editura@editura.ubbcluj.ro](mailto:editura@editura.ubbcluj.ro)**

**<http://www.editura.ubbcluj.ro/>**

# Cuprins

|   |           |
|---|-----------|
| <b>CUVÂNTUL EDITORULUI .....</b>  | <b>11</b> |
| <b>PREFAȚĂ .....</b>  | <b>15</b> |
| <b>INTRODUCERE .....</b>  | <b>19</b> |
| <b>I. STADIUL CERCETĂRII. CUVÂNT ȘI IMAGINE ÎN<br/>PREOCUPĂRILE TEOLOGILOR ROMÂNI .....</b> | <b>25</b> |
| I. 1. Reflecții asupra cuvântului în teologia<br>românească .....                           | 26        |
| I. 2. Analiza imaginii și a icoanei în teologia românească. Un<br>tur de orizont .....      | 37        |
| I. 2. 1. Articole și studii în periodicele de<br>teologie românești .....                   | 38        |
| I. 2. 2. Teologia icoanei în periodicele ortodoxe<br>occidentale .....                      | 58        |
| I. 3. Cuvânt și imagine .....   | 67        |
| <b>II. CUVÂNT ȘI IMAGINE, O ANALIZĂ SEMANTICĂ ȘI<br/>FILOSOFICĂ .....</b>                   | <b>71</b> |
| II. 1. 1. Cuvânt și/sau logos. O abordare semantică .....                                   | 71        |
| II. 1. 2. De la logos la cuvânt .....   | 76        |
| II. 2. Imagine – abordare semantică .....   | 78        |
| II. 2. 1. Termenii filosofiei grecești cu privire la imagine:<br>eikon și eidolon .....     | 79        |
| II. 2. 2. Distincția eikon/eidolon din perspectiva teologiei<br>românești .....             | 84        |
| II. 2. 3. Preluarea în limba română a conceptului eikon .....                               | 85        |

|  |            |
|--|------------|
| II. 2. 4. Termeni latini privind imaginea:<br>imago, forma și figura .....   | 86         |
| II. 3. Misiune.....  | 89         |
| <b>III. LOGOS ȘI EIKON, O ABORDARE<br/>HISTOLOGICĂ .....</b>   | <b>93</b>  |
| III. 1. 1. Scurtă incursiune în filosofia λόγος-ului. ....   | 93         |
| III. 1. 2. Tema teologică a Logosului divin .....  | 98         |
| III. 2. Semnificația hristologică a conceptului eikon .....  | <b>103</b> |
| III. 2. 1. De la chip la imagine .....   | 104        |
| III. 2. 2. Cadrul scripturistic .....  | 106        |
| III. 2. 3. Incursiune în istoria conceptului de eikon.....   | 108        |
| III. 3. Eikon în teologia protestantă modernă.....   | 119        |
| III. 3. 1. Considerații generale.....  | 119        |
| III. 3. 2. Jérôme Cottin .....   | 121        |
| III. 4. Teologia ortodoxă a chipului.....  | 127        |
| II. 4. 1. Persoana .....   | 133        |
| III. 5. Dimensiunea misionară a întrupării, calitatea de<br>trimis a Fiului, ca paradigmă a misiunii creștine..... | 143        |
| <b>IV. OMUL ȘI CREAȚIA DIN PERSPECTIVA BINOMU-<br/>LUI CUVÂNT- CHIP/IMAGINE .....</b>                              | <b>151</b> |
| IV. 1. Omul, chip a Logosului-Eikon .....  | 151        |
| IV. 1. 1. Crearea omului după chipul lui Dumnezeu<br>și pentru asemănarea cu El .....                              | 152        |
| IV. 1. 2. Libertatea, componentă a chipului lui<br>Dumnezeu din om.....  | 160        |
| IV. 2. Dubla deschidere a omului către comuniune, fața și cu-<br>vântul .....                                      | 164        |



|   |            |
|---|------------|
| IV. 3. Lumea, rațiune plasticizată .....  | 172        |
| <b>V. LOGOS ȘI EIKON ÎN PERIOADA<br/>ICONOCLASTĂ .....</b>                                  | <b>179</b> |
| V. 1. Cauzele disputei iconoclaste și contextul doctrinar<br>în care a izbucnit .....       | 180        |
| V. 2. Context doctrinar .....   | 191        |
| V. 3. Scurt istoric al perioadei iconoclaste.....   | 198        |
| V. 3. 1. Prima perioadă iconoclastă.....  | 198        |
| V. 3. 2. A doua perioadă iconoclastă.....   | 206        |
| V. 4. Critica imaginii la iconoclaștii bizantini .....                                      | 210        |
| V. 4. 1. Hristologia iconoclastă.....   | 219        |
| V. 5. Pozițiile teologice ale iconodulilor.....   | 221        |
| V. 5. 1. Sfântul Gherman,<br>Patriarhul Constantinopolului .....                            | 222        |
| V. 5. 1. 1. Biografia .....   | 223        |
| V. 5. 1. 2. Opera .....   | 232        |
| V. 5. 1. 3. Învățătura despre icoane a Sfântului Gherman<br>al Constantinopolului .....     | 235        |
| V. 5. 1. 4. Discursul despre Sfânta Cruce și Sfintele icoane,<br>al Sfântului Gherman ..... | 241        |
| V. 5. 2. Monahul Gheorghe din Cipru.....  | 250        |
| V. 5. 3. Ioan Damaschin .....   | 255        |
| V. 5. 3. 1. Biografia .....   | 257        |
| V. 5. 3. 2. Ioan Damaschin, apărător al icoanelor.....                                      | 260        |
| V. 5. 3. 3. Relația cuvânt – imagine la Sfântul<br>Ioan Damaschin.....                      | 271        |

|   |     |
|---|-----|
| V. 5. 4. Cuvânt și imagine în Horosul Sinodului al VII-lea Ecumenic, Niceea 787 ..... | 285 |
| V. 5. 4. 1. De la Hieria (754) la Niceea (787) .....                                  | 285 |
| V. 5. 4. 2. Cuvânt și imagine la Sinodul de la Niceea din 787.....                    | 288 |
| V. 5. 4. 3. Horosul de la Niceea II.....  | 291 |
| V. 5. 5. Nichifor al Constantinopolului.....  | 301 |
| V. 5. 5. 1. Biografia .....   | 302 |
| V. 5. 5. 2. Apologia imaginii la Sfântul Nichifor al Constantinopolului .....         | 308 |
| V. 5. 6. Sfântul Teodor Studitul.....   | 315 |
| V. 5. 6. 1. Biografia .....   | 316 |
| V. 5. 6. 2. Învățătura despre icoane a Sfântului Teodor Studitul.....                 | 320 |
| V. 5. 6. 3. Cuvânt și imagine la Sfântul Teodor Studitul.....                         | 326 |

## **VI. CUVÂNT ȘI IMAGINE ÎN TEOLOGIA APUSEANĂ.....333**

|  |     |
|--|-----|
| VI. 1. Iconoclasmul în Occident .....                                  | 333 |
| VI. 2. Raportul dintre cuvânt și imagine - Jean Philippe Ramseyer..... | 341 |
| VI. 2. 1. Teologia imaginii în raportul său cu cuvântul.....           | 343 |
| VI. 2. 2. Cuvântul și imaginea înainte de venirea lui Hristos.....     | 347 |
| VI. 2. 3. Faptul creștin ca expresie a imaginii lui Dumnezeu .....     | 348 |
| VI. 2. 4. Cuvântul și faptul creștin .....                             | 349 |
| VI. 2. 5. Credința și vederea.....                                     | 350 |

|  |            |
|--|------------|
| VI. 3. Critica imaginii și valorizarea cuvântului la Jacques Ellul .....                                 | 351        |
| VI. 3. 1. Introducere .....  | 351        |
| VI. 3. 2. Văzul și auzul .....   | 356        |
| VI. 3. 3. Adevăr și realitate .....  | 357        |
| VI. 3. 4. Cuvântul și adevărul .....   | 359        |
| VI. 3. 5. Cuvânt și persoană .....   | 360        |
| VI. 3. 6. Cuvântul și judecata critică .....   | 362        |
| VI. 3. 7. Ambiguitatea cuvântului .....  | 364        |
| VI. 3. 8. Cuvântul și scrisul .....  | 366        |
| VI. 3. 9. Imaginea și realitatea .....   | 367        |
| VI. 3. 10. Concretul imaginii .....  | 369        |
| VI. 3. 11. Cuvânt și imagine în creștinism .....   | 370        |
| VI. 3. 12. Istoria recentă: exacerbarea imaginii și umilirea cuvântului .....                            | 374        |
| VI. 3. 13. Conflictul religios dintre cuvânt și imagine .....  | 379        |
| VI. 3. 14. Din nou despre vedere, observații critice .....   | 382        |
| VI. 3. 15. Porunca iconoclasmului .....  | 383        |
| <b>VII. CUVÂNT ȘI IMAGINE ÎN MODERNITATE .....</b>   | <b>389</b> |
| VII. 1. Modernitate și postmodernism .....   | 389        |
| VII. 2. Problema autoreferențialității ca element definitoriu al modernității și postmodernismului ..... | 399        |
| VII. 3. Cuvânt și limbaj .....   | 400        |
| VII. 4. 1. Desprinderea imaginii de original sau autoreferențialitatea .....                             | 403        |
| VII. 4. 2. Homo videns .....   | 412        |

|  |            |
|--|------------|
| VII. 4. 3. Imaginea televizuală ca modalitate de<br>revăjire a lumii .....   | 418        |
| VII. 5. Soluția icoanei .....  | 422        |
| <b>VIII. MISIUNEA PRIN CUVÂNT,<br/>IMAGINE ȘI TAINĂ.....</b>   | <b>425</b> |
| VIII. 1. Sensul general al Tainelor .....  | 425        |
| VIII. 2. Misiunea prin cuvânt, imagine și Taină .....  | 428        |
| VIII. 3. Cuvânt și imagine în tradiția liturgică a<br>Răsăritului creștin .....  | 445        |
| VIII. 4. Mărturia prin sfințenia vieții .....  | 453        |
| VIII. 5. Legătura dintre cuvânt și imagine în propovăduirea<br>cuvântului și a voii lui Dumnezeu în Patericul egiptean ..... | 457        |
| <b>IX. SIMULTANEITATEA INCLUSIVĂ .....</b>   | <b>465</b> |
| IX. 1. Analogie și complementaritate .....   | 465        |
| IX. 1. 1. Nikolai Ozolin .....   | 465        |
| IX. 1. 2. Dumitru Vanca .....  | 469        |
| IX. 1. 3. Neajunsurile definirii raportului cuvânt-imagine<br>drept unul de analogie și complementaritate .....              | 472        |
| IX. 2. Relația de reciprocă interioritate.....   | 474        |
| IX. 3. Relația de simultaneitate inclusivă.....  | 475        |
| <b>X. CONCLUZII .....</b>  | <b>477</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIE .....</b>  | <b>489</b> |

## Cuvântul editorului

Misiologia ortodoxă se bucură în ultima vreme de o atenție deosebită, dovadă este și lucrarea domnului Paul Siladi, *Cuvânt și imagine. Fundamente teoretice pentru o teologie a comunicării*, publicată la Presa Universitară Clujeană.

Revigorată după evenimentele din Decembrie 1989 de viziunea ecumenică a părintelui Ion Bria, misiologia contemporană și-a aflat un sol fertil la Cluj-Napoca, în Facultatea de Teologie Ortodoxă. Părintele Valer Bel, primul profesor de Misiologie ortodoxă al reînființatei instituții teologice a întemeiat aici o adevărată școală de misiologie ortodoxă.

Viziunea care a stat la bază discursului misionar modern a urmărit elaborarea unei teologii vii, capabile să lectureze și să înțeleagă realitatea contemporană, să vorbească lumii într-un limbaj eliberat de jargonul teologic, dar și să propună soluții creative prin care valorile creștine să fecundeze viața socială.

În acest sens a fost înființat *Centrul de Cercetare, Formare și Strategie Misionară* (CCFSM), ca structură de cercetare științifică în cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

și fiind asumat de Facultatea de Teologie Ortodoxă. Acesta funcționează ca structură de cercetare complementară celor existente în universitatea clujeană, urmărind să impulsioneze în special cercetarea în domeniul misiologiei. În contextul amintit, publicarea lucrării domnului Paul Siladi este o dovadă a activității de cercetare desfășurată în cadrul centrului.

Paul Siladi este unul din tinerii misiologi formați la școală clujeană, specializat în comunicare și presă religioasă la Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, cu o viziune teologică creatoare și cu un talent scriitoricesc remarcat deja în teologia românească. Până la această dată Paul Siladi a mai publicat trei volume de autor, receptate pozitiv la nivel național. *Ortodoxia în Occident. 10 convertiri*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, *Orașul-deșert, Reflecții citadine despre părinții pustiei*, Editura Trinitas, București 2018 și *Riscul iubirii. Despre buna întrebuințare a obișnuitului*, Ed. Doxologia, Iași, 2019 sunt lucrările cu care s-a remarcat în teologia misionară de azi.

Paul Siladi se eliberează de limbajul teologic de lemn, având capacitatea alcătuirii unui discurs autentic. Asumă creator tradiția și toarnă curajos adevărul teologic în forme estetice originale și atractive.

Lucrarea de față este un eseu teologic, alcătuit după toate normele științifice ale unei lucrări de cercetare teologică și

invită la o lectură în care taina cuvântului se îngemănează cu taina chipului lui Dumnezeu. Dacă în lucrarea misionară cuvântul joacă un rolul unui „vehicul” prin care Dumnezeu se deschide lumii, după Paul Siladi, imaginea oferă celor care privesc, posibilitatea se acceseze o realitate teologică, descrisă prin cuvinte și simbolizată prin imagini. De aceea, între cuvânt și imagine există o relație de reciprocă interioritate, explicată de Paul Siladi prin sintagma simultaneitate inclusivă. În felul acesta se depășește înțelegerea mecanică sugerată conceptul de complementaritate, arătând deopotrivă „că atât cuvântul, cât și imaginea acoperă în același timp aceeași arie, integrându-se reciproc pentru a exprima, pe cât este omenește posibil aceeași revelație divină” (p.475).

Trăind într-o lume tot mai impactată de imagini, Paul Siladi educă privitorul să citească o realitatea de dincolo de imagine. Provenind dintr-o tradiție în care icoana este ființial integrată de doctrină, cult și spiritualitate, lucrarea domnului Paul Siladi oferă teologiei ortodoxe o cheie hermeneutică de înțelegere și utilizare a imaginii sacre în misiunea creștină.

Volumul se adresează în primul rând studenților teologi, preoților și specialiștilor, însă prin eleganță și stil Paul Siladi face un text cu conținut academic accesibil tuturor cititorilor.

*Pr. conf. univ. dr. Cristian Sonea*





## Prefață

Lucrarea *Cuvânt și imagine. Fundamente teoretice pentru o teologie a comunicării*, elaborată de Domnul Paul Siladi, constituie teza de doctorat în teologie, susținută de autor la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, în anul 2011. Ea are o importanță și o actualitate deosebită pentru misiunea și pastorația Bisericii în societatea contemporană. Perioada contemporană în care inovațiile tehnologice au adus o dezvoltare și o schimbare fără precedent a modului de viață, cu repercusiuni directe asupra statutului ontologic uman (somatic și psihosocial), provoacă Biserica Ortodoxă la o perpetuă atitudine reflexivă asupra fundamentelor sale teologice, asupra tradiției în care ea a activat și asupra metodelor misionar-pastorale pe care le întrebuințează în contextul lumii în care ea își îndeplinește misiunea. Situația lumii actuale provoacă fiecare generație de mărturisitori ai credinței, misionari și păstori, să conceapă în duh tradițional și profetic, deopotrivă, metode misionar-pastorale eficiente pentru convertirea și desăvârșirea duhovnicească a oamenilor.

Cercetarea teologică, în general, și cea misiologică, în special, poate oferi un sprijin deosebit Bisericii, în acest sens, propunând «profetic» evidențieri, articulări și soluții misionar-pastorale eficiente, analize și evaluări pertinente ale celor existente, precum și analize teologice ale vieții cotidiene.

Cuvântul și imaginea sunt două modalități principale de comunicare umană dar și de revelarea de Sine a lui Dumnezeu. Și dacă revelarea de Sine a lui Dumnezeu în istorie s-a făcut prin acte, cuvinte și imagini (Pr. prof. Dumitru Stăniloae), atunci cuvântul și imaginea au un rol decisiv în misiunea creștină. Căci misiunea Bisericii nu este altceva decât medierea în timp și spațiu a acestei Revelații unice. Taina cuvântului se îngemănează cu cea a imaginii, a chipului. Unirea dintre cuvânt și imagine se întemeiază în Mântuitorul Iisus Hristos însuși, Care este Cuvântul și Chipul/Imaginea Tatălui. Sfântul Apostol Pavel sintetizează magistral identitatea lui Iisus Hristos și lucrarea Lui mântuitoare astfel: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele văzute și cele nevăzute... .Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată

plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” (*Coloseni* 1, 15 – 20). Iar Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, vorbind despre experiența pe care Apostolii au avut-o cu taina Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos, arată că această experiență a fost una integrală, pentru că a fost o experiență care antrenează toate simțurile, fiind prin aceasta (chiar dacă nu numai) una totală: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, - Și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă”. În continuare arată și caracterul misionar al propovăduirii și al teologiei Bisericii: „Ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos. Și acestea noi vi le scriem, ca bucuria noastră să fie deplină” (*1 Ioan* 1, 1 - 4).

Pe această unire unică a cuvântului cu imaginea în Domnul nostru Iisus Hristos se întemeiază existența icoanelor în Biserică de la începutul creștinismului. Biserica Ortodoxă a luptat de aceea timp de secole împotriva iconoclaștilor și a folosit întotdeauna icoanele în cult și în misiune. Căci dacă Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, a luat chip omenesc, atunci medierea iubirii și lucrării mântuitoare a lui

## *Prefață*

Dumnezeu în istorie se face prin lucrare, cuvânt și imagine. Cuvântul imagine are în lucrarea de față un sens mai larg decât acela de icoană a lui Hristos și a Sfinților. Un rol important în mărturia crștină îl are, spre exemplu, și imaginea unui creștin autentic și mai ales a unei comunități creștine autentice, și de aceea, mărturisitoare.

Lucrarea elaborată de Domnul Paul Siladi se întemeiază pe studierea celei mai alese literaturi românești și internaționale referitoare la această temă. Aceasta caracterizându-se printr-o abordare istorică de mare anvergură și observație și elaborare teologică profundă. Accenul în elaborarea teologică este pus pe simultaneitatea dintre cuvânt și imagine în transmiterea misionară a credinței creștine autentice.

Scopul cercetării misiologice și a studiilor misionare este de a sprijini activitatea misionară și pastorală a Bisericii, prin faptul că, pe baze teologice creștine ortodoxe, propune strategii, modalități, metode și mijloace de misiune și pastorație adecvate societății și timpului în care Biserica își desfășoară activitatea. Lucrarea Domnului Paul Siladi aduce o contribuție importantă în acest sens, îmbogățind literatura de specialitate și constituindu-se chiar într-un model de cercetare și elaborare misiologică.

*Cluj-Napoca, la 15 mai, 2019*

Pr. prof. univ. dr. Valer Bel

## Introducere

Taina cuvântului este o taină care se îngemănează cu cea a imaginii, a chipului. Intuiția acestei apropieri a constituit punctul de plecare al prezentei lucrări. Unirea dintre cuvânt și imagine, așa cum se va vedea în continuare, este întemeiată pe Însuși Hristos, care are dubla calitate de Cuvânt dar și de Chip/Imagine a Tatălui. Așa cum timpul nu poate fi despărțit de spațiu, la fel nici cuvântul nu se poate despărți de imagine, afirmă Paul Evdokimov<sup>1</sup>.

Sfântul Evanghelist Ioan, vorbind despre experiența pe care Apostolii au avut-o în preajma lui Hristos, arată că această experiență a fost una integrală, o experiență care atinge toate simțurile fiind prin aceasta (chiar dacă nu numai) una totală: „Ce era de la început, ce am *auzit*, ce am *văzut* cu ochii noștri, ce am *privit* și mâinile noastre au *pipăit* despre Cuvântul Vieții, - și Viața s-a *arătat* și am *văzut-o* și *mărturisim* viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă – Ce am *văzut* și am *auzit vă vestim* și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi” (I In. 1, 1-3). Acest text din epis-

---

<sup>1</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Arta icoanei: o teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Meridiane, București, 1992, p. 34.

tolele sobornicești a constituit și el un important punct de plecare pentru analiză ce urmează.

Temei raportului dintre cuvânt și a imagine din perspectivă teologică, adică a mijloacelor de comunicare și de susținere a credinței, i-au fost dedicate foarte puține studii exclusive. În rândul acestora trebuie menționată lucrarea lui Jean Phillippe Ramseyer, intitulată *La parole et l'image*<sup>2</sup>, un eseu mic, dar plin de forță. De mare rezonanță în același domeniu este și cartea lui Jacques Ellul, *La parole humiliée*<sup>3</sup>, care are în principal în vedere cuvântul, în timp ce relația acestuia cu imaginea este cu totul secundară. În același spațiu al teologiei reformatе franceze se naște și lucrarea lui J. Cottin, *Le regard et la parole*<sup>4</sup>, care încearcă să contureze o teologie protestantă a imaginii. În teologia românească un studiu dedicat cuvântului și imaginii este teza de doctorat a părintelui Dumitru Vanca<sup>5</sup>, ce se concentrează preponderent asupra aspectelor didactice și catehetice. Toate aceste contribuții la teologia cuvântului și a imaginii vor fi analizate în amănunt la momentul potrivit. Merită amintit aici că în 1968,

---

<sup>2</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image: liturgie, architecture et art sacré*, Delachaux et Niestlé, 1963.

<sup>3</sup> JACQUES ELLUL, *La parole humiliée*, Seuil, Paris, 1981.

<sup>4</sup> JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, Labor et Fides, Genève, 1994.

<sup>5</sup> DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

în celebrul studiu al părintelui Stăniloae „Revelația prin acte, cuvine și imagini”, teologul român aprecia, ca urmare a impulsurilor unor teologi anglicani, că elucidarea raportului dintre cuvânt și imagine în domeniul revelației constituie una dintre marile provocări teologice ale viitorului<sup>6</sup>. Volumul de față este un asemenea efort de clarificare a tainicei conexiuni interioare dintre cuvânt și imagine.

În această lucrare cuvântul și icoana, sau într-un sens mai larg imaginea, sunt privite ca mijloace de comunicare ale credinței și, deci, a lucrării lui Dumnezeu. Pentru o bună contextualizare a problematicii cuvântului și a imaginii am făcut inițial o trecere în revistă a principalelor studii și articole dedicate acestei teme în ultimii 50 de ani în spațiul românesc și, de asemenea, a celor mai însemnate studii și articole apărute pe plan internațional.

Al II-lea capitol este rezervat unei analize cuprinzătoare, din perspectivă semantică, etimologică, dar și filosofică a conceptelor de „imagine”/„eikon” și „cuvânt”/„logos”.

Capitolul al III-lea este dedicat hristologiei. Mai exact, este analizată unirea indisolubilă dintre cuvânt și imagine în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, piatra de temelie a teologiei, Cel care este atât Cuvânt, cât și Chip al Tatălui.

---

<sup>6</sup> Vezi studiul citat, publicat în volum în DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, Anastasia, București, 2005, p. 23 ș. u.

Capitolul al IV-lea este consecința firească a celui anterior. După ce a fost prezentată legătura dintre cuvânt și imagine la nivel hristologic, aceeași legătură este analizată apoi la nivel antropologic și cosmologic, întrucât omul este creat după „chipul Chipului”, fiind deci și el cuvânt și imagine, iar lumea este, așa cum o definește părintele Stăniloae „rațiune plasticizată”.

Capitolul al V-lea constituie centrul prezentului studiu, întrucât analizează felul în care era înțeles raportul dintre cuvânt și imagine în perioada disputelor iconoclaste din Imperiul Bizantin, moment care a constituit geneza înțelegerii contemporane a imaginii și a icoanei.

Capitolul al VI-lea prezintă felul în care deciziile Sinodului VII ecumenic privind imaginea au fost receptate în Apus, și apoi, felul în care sunt înțelese cuvântul și imaginea în teologia catolică și protestantă contemporană.

Capitolul al VII-lea are în vedere destinul cuvântului și al imaginii în modernitate, iar în capitolul al VIII-lea se încearcă o aplicare a analizelor anterioare în domeniul misiologiei.

În capitolul al IX-lea este precizat raportul dintre cuvânt și imagine, un raport definit ca fiind de simultaneitate inclusivă, în cadrul comunicării credinței, creștine.



Capitolul X este cel în care sunt prezentate succint concluziile acestui demers analitic.

Lucrarea de față este principială și arată că nu se poate face misiune deplină atâta vreme cât se face o separație între cuvânt și chip/imagie. Omul are o astfel de structură, am putea spune duală, și pentru ca să recepteze un mesaj, nu trebuie văduvit de cuvânt sau de imagine. De fapt, cuvântul a fost adesea absolutizat în detrimentul imaginii, și lucrarea de față se vrea și o pledoarie pentru imaginea autentică, restaurată la dimensiunile duhovnicești pe care le poate căpăta în calitatea ei de partener al cuvântului. Pentru că, așa cum cuvântul și imaginea sunt mijloace simultane de comunicare și transmitere a Revelației, în aceeași măsură ele sunt și mijloace de transmitere și comunicare ale credinței și lucrării lui Dumnezeu.



# I. Stadiul cercetării. Cuvânt și imagine în preocupările teologilor români

Analiza relației dintre cuvânt și imagine pe tărâm teologic a fost relativ puțin analizată în spațiul românesc. Foarte mare amploare au luat traduceri de unele lucrări de teologia icoanei, în unele dintre acestea fiind abordat, chiar dacă marginal, raportul imaginii (respectiv al icoanei) cu cuvântul (în speță cuvântul liturgic)<sup>1</sup>. În cele ce urmează vom prezenta, uneori foarte sumar, cărțile și articolele apărute în România în ultimii 50 de ani, care tratează problema cuvântului, a imaginii/ icoanei sau a relației dintre ele<sup>2</sup>. Aproximația cu care am delimitat în timp această analiză se datorează faptului că uneori am luat în considerare și texte mai vechi, dacă prin tematica abordată și-au dovedit interesul pentru prezentul studiu.

---

<sup>1</sup> Vezi spre exemplu capitolul „Icoana - analogie și complementaritate a imaginii în raport cu gestul și cuvântul liturgic” în NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, traducere de Gabriela Ciubuc, Anastasia, București, 1998, p. 45 ș.u.

<sup>2</sup> Prezentarea merge până aproximativ în anul 2011, anul finalizării acestei cercetări. Au mai apărut după aceea lucrări importante, care nu sunt prinse în această trecere în revistă.

## I. 1. Reflecții asupra cuvântului în teologia românească

Nici tema cuvântului nu a fost analizată în profunzime, cu seriozitate și constanță. Lucrările dedicate exclusiv acestui subiect sunt atât de puține, încât nu este nevoie de prea mult timp pentru a le parcurge. Părintele Dumitru Stăniloae, ca un teolog enciclopedic ce a fost, s-a oprit și asupra acestui capitol.<sup>3</sup> Nu-l putem trece cu vederea nici pe părintele Dumitru Belu, care publică studiul *Graiul în funcția lui etică*<sup>4</sup>, în felul său o abordare de pionierat, tributară însă gândirii lui Stăniloae (cu care făcea parte din aceeași generație), sau studiul comparativ al preotului Petru Rezuș dedicat temei în discuție<sup>5</sup>. Revenind însă la părintele Dumitru Belu, trebuie să spunem că el a fost interesat nu doar de cuvânt, ci și de imagine. Dovada în acest sens este articolul *Despre icoana ortodoxă*<sup>6</sup> publicat cu treizeci de ani înaintea celui despre *grai*.

<sup>3</sup> Vezi în acest sens DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, Cristal, București, 1995, p. 126 ș.u.; DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos, Lumina lumii și Îndumnezeitorul omului*, Anastasia, București, 1993, p. 33 ș.u.; DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”, *Mitropolia Olteniei* 1 (1991) etc.

<sup>4</sup> DUMITRU BELU, „Graiul în funcția lui etică”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 7-8 (1971).

<sup>5</sup> PETRU REZUȘ, „Învățătura protestantă despre cuvântul lui Dumnezeu față de învățătura ortodoxă”, *Ortodoxia* 2 (1955); PETRU REZUȘ, „Învățătura creștină despre cuvânt, mijloc de expresie în cele trei confesiuni”, *Ortodoxia* 1 (1959).

<sup>6</sup> DUMITRU BELU, „Despre icoana ortodoxă”, *Biserica Ortodoxă Română* LIX, 11-12 (1941).

Părintele Stelian Tofană face de asemenea o analiză a destinului pe care îl are cuvântul în lumea secularizată<sup>7</sup>. În acest demers sunt exploatate intuițiile părintelui Stăniloae, care, putem spune că a marcat definitiv gândirea teologică românească la capitolul cuvânt omenesc în relație cu Cuvântul lui Dumnezeu. Din opera aceluiași biblist trebuie remarcat studiul „Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie: înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, în perspectivă ortodoxă”<sup>8</sup>, care are un interesant capitol despre „relația dintre Persoana lui Iisus Hristos și Cuvântul Lui, ca operă a Sa”, un text utilizabil mai cu seamă în planul hristologiei și al teologiei Logosului.<sup>9</sup>

O analiză amplă a cuvântului în relație cu Sfintele Taine, respectiv a legăturii dintre propovăduire și cult găsim în teza de doctorat a părintelui Nicolae Dura, *Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine în lucrarea de mântuire*<sup>10</sup>. Structurată în două părți mari, lucrarea analizează pe de o parte problema vorbirii în general și a propovăduirii în special, iar apoi în a doua parte este prezentată Sfânta Liturghie ca o paradigmă a unității dintre Cuvânt și Taină.

<sup>7</sup> STELIAN TOFANĂ, „Cuvântul lui Dumnezeu într-o lume secularizată. Cauzele nerodirii acestuia”, în *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.

<sup>8</sup> STELIAN TOFANĂ, „Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie: înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, în perspectivă ortodoxă”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1998).

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 114-117.

<sup>10</sup> NICOLAE DURA, „Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine în lucrarea de mântuire”, *Studii Teologice* 1-2 (1998).

Un capitol aparte, dar totuși conex temei cuvântului o constituie analiza teologică a problemei Logosului, un concept fundamental al filosofiei grecești cu o uluitoare istorie, care a fost preluat și exploatat de sfinții și teologii creștini, începând cu Sfântul Ioan Teologul, după ce în prealabil acest fabulos concept se întâlnise cu iudaismul în gândirea lui Filon din Alexandria. În spațiul românesc s-au produs câteva lucrări de teologie care analizează punctual doctrina despre Logos la câțiva teologi sau gânditori creștini mai vechi sau mai noi: Chiril al Alexandriei<sup>11</sup>, Origen<sup>12</sup>, Maxim Mărturisitorul<sup>13</sup> sau făcând un salt în timp la gânditorul rus Serghei N. Trubețkoi<sup>14</sup>. Între articolele dedicate temei Logosului se poate enumera și studiul „Logos și Ethos”<sup>15</sup>, dar care fiind scris într-o manieră mai mult eseistică nu aduce prea multe clarificări utilizabile în demersul nostru analitic. Pe aceeași linie se găsește și articolul „Logos și Theosis”<sup>16</sup>.

Nici traducерile din teologia ortodoxă străină ale unor lucrări dedicate acestei teme nu abundă. De menționat

---

<sup>11</sup> N. C. BUZESCU, „Logos și Kyrios în «Stromatele» lui Clement Alexandrinul”, *Studii Teologice* 3-4 (1977).

<sup>12</sup> NICOLAE BUZESCU, „Logosul la Origen”, *Mitropolia Olteniei* 10-12 (1981).

<sup>13</sup> STEREA TACHE, „Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul”, *Studii Teologice* 5-6 (1977).

<sup>14</sup> ION CIUTACU, „Doctrina despre Logos, după Serghei N. Trubețkoi, teză de licență (partea a treia)”, *Ortodoxia* 2 (1991); ION CIUTACU, „Doctrina despre Logos, după Serghei N. Trubețkoi, teză de licență (partea a doua)”, *Ortodoxia* 1 (1991); ION CIUTACU, „Doctrina despre Logos, după Serghei N. Trubețkoi, teză de licență (partea I)”, *Ortodoxia* 4 (1990).

<sup>15</sup> SEBASTIAN CHILEA, „Logos și Ethos”, *Studii Teologice* 3-4 (1970).

<sup>16</sup> ALEXANDRU JOIȚA, „Logos și Theosis”, *Studii Teologice* 7-8 (1975).

este în primul rând lucrarea părintelui John Breck, *Puterea cuvântului*<sup>17</sup>, care însă are în vedere cu precădere funcția liturgică a cuvântului, și nu acoperă decât puțin din problematica mult mai amplă a acestuia.

O altă lucrare ce nu trebuie trecută cu vederea este cea a profesorului grec Stelianos Papadopoulos, *Teologie și limbaj*<sup>18</sup>, o lucrare apreciată la nivel european, și care din anul 2007 se poate citi și în limba germană<sup>19</sup>. Stelianos Papadopoulos (prefer grafia încetățenită a acestui nume în locul transliterării efectuate de traducătorul în românește al ediției citate) este cunoscut în spațiul românesc datorită unor lucrări precum *Vulturul rănit*<sup>20</sup>, o expunere în stil hagiografic, romanșat a vieții Sfântului Grigorie din Nazianz, sau tratatului de *Patrologie*<sup>21</sup>, care vine să umple un gol mai vechi în

<sup>17</sup> JOHN BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Hergehelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; o lucrare publicată inițial în Statele Unite, la cunoscutul centru de teologie ortodoxă, Seminarul Sf. Vladimir: JOHN BRECK, *The power of the word in the worshipping church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1986.

<sup>18</sup> STILIANOU PAPADOPOULOU, *Teologie și limbă. Teologie experimentală, limbă convențională*, traducere de Constantin Băjău, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

<sup>19</sup> STYLIANOS G PAPADOPULOS, *Theologie und Sprache. Erfahrungstheologie - konventionelle Sprache*, V & R unipress, Göttingen, 2007.

<sup>20</sup> STELIANOS PAPADOPULOS, *Vulturul rănit: viața Sfântului Grigorie Teologul*, traducere de Constantin Coman și Cornel Coman, Bizantină, București, 2002.

<sup>21</sup> STYLIANOS G PAPADOPULOS, *Patrologie*, vol. I, traducere de Adrian Marinescu, Bizantină, București, 2006; STYLIANOS G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. II, 1, traducere de Adrian Marinescu, Bizan-

cadru literaturii de specialitate. De această dată avem de-a face cu o lucrare de o altă factură, cu aspect interdisciplinar, care își propune să analizeze limbajul, ca formă de expresie a ceea ce în teologie se presupune a fi rezultatul experienței (de unde și subtilul *Teologie experimentală, limbaj convențional*). Tema este cu atât mai provocatoare cu cât cel care o tratează vine dintr-un spațiu în care se utilizează în cult o limbă care nu mai este inteligibilă omului de pe stradă (greaca slujbelor este străină vorbitorului obișnuit de neogreacă). Aceasta pe de o parte, în vreme ce pe de cealaltă parte avem întreaga problematică filosofică a limbii, căreia autorul nostru vrea să-i găsească un răspuns în teologie.<sup>22</sup> În afara unor neajunsuri formale, lucrarea teologului grec constituie o binevenită analiză a tainei cuvântului.

Din teologia românească vom prezenta în continuare, chiar cu titlul de introducere în problematica deosebit de complexă a cuvântului omenesc din perspectivă teolo-

---

tină, București, 2009; STYLIANOS G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. II, 2, traducere de Adrian Marinescu, Bizantină, București, 2010.

<sup>22</sup> Din păcate întâlnirea cu textul propriu-zis este mult îngreunată de formulări eșuate ale traducătorului („epicleza, de către preot, a Sfântului Duh”) și de opțiunea acestuia pentru transliterarea numelor din neogreacă sau utilizarea unor concepte venite pe aceeași filieră în detrimentul unor forme deja consacrate. Acesta este cazul hermeneuticii care în traducerea pe care o avem în discuție devine ermineutică sau Heraclit, Iraklitos și exemplele de acest fel pot continua. În rândul neajunsurilor cărții trebuie menționată și lipsa unei introduceri care să familiarizeze cititorul cu autorul și cu mediul care a constituit geneza lucrării. În plus, având de-a face cu opțiuni de traducere foarte personale, consider necesară și o notă a traducătorului care să lămurească aceste alegeri.



gică lucrarea *Liturghie și teologie*<sup>23</sup> a părintelui Ioan Bizău, un volum care, conține la final un capitol intitulat „Incursiune în biografia cuvântului”, o serie de eseuri care inițial au fost publicate în revista „Renașterea” a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului. Lucrarea este cu atât mai importantă pentru tema raportului între cuvânt și imagine cu cât părintele Ioan Bizău este preocupat în paralel de domeniul iconologiei, al artei și arhitecturii ecleziale<sup>24</sup>.

O colecție de eseuri, chiar având în centru o anumită temă, este mereu foarte dificil de sintetizat. Ne vom opri prin urmare asupra câtorva texte sau idei care ies în evidență. Eseul care ne introduce în „biografia cuvântului” este intitulat *Graiul umanității de la „Turnul Babel” la Cincizecime*, și familiarizează cititorul cu fabuloasa tematică a diversității lingvistice originare în ambiția deșartă a „cuceririi și anexării cerului”<sup>25</sup>, care are ca pol opus evenimentul

<sup>23</sup> IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie* (= Liturgica), Patmos, Cluj-Napoca, 2009.

<sup>24</sup> IOAN BIZĂU, „Incursiuni în teologia și arta icoanei”, în *Ce este icoana?*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005; IOAN BIZĂU, „Templul creștin în mistica sacramentală a Sfinților Dionisie și Maxim Mărturisitorul”, în *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă, Renașterea*, Cluj-Napoca, 2006; IOAN BIZĂU, „Altarul și Templul în experiența religioasă a Vechiului Testament”, în *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă, Renașterea*, Cluj-Napoca, 2008; IOAN BIZĂU, „Incursiuni în istoria edificării templului creștin”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2006); Vezi spre exemplu: IOAN BIZĂU, „Arhitectura liturgică și spiritul Tradiției”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2005).

<sup>25</sup> Sunt edificatoare în acest sens titluri precum HUBERT BOST, *Babel, du texte au symbole* (= Le monde de la Bible), Éd. Labor et Fides, Genève, 1985; PAUL ZUMTHOR, *Babel ou l'inachèvement* (= La

pogorârii Duhului Sfânt la Cincizecime peste Apostoli, când temporar diferențele lingvistice sunt anulate. Evenimentul Cincizecimii include comunicarea umană în dialectica specific creștină a lui *deja* și *nu încă*. Comunicarea metalingvistică, care, în chip paradoxal nu suprimă limba, a fost inaugurată, și ne-a fost dăruită ca o potență ce se va actualiza în eshaton.

„Unitatea plenară a umanității în orizontul graiului rămâne o realitate eshatologică, și de aceea, orice tentativă politică, ideologică sau confesională de a impune uniformizarea artificială a omenirii printr-un anumit instrument lingvistic este o parodie a unității originare și cheamă pedeapsa cerului. Numai Dumnezeu poate reda oamenilor unitatea lingvistică instituită în Paradis.”<sup>26</sup>

„Multitudinea expresiilor lingvistice ale umanității, care – după căderea de la Turnul Babel – constituie tot atâtea bariere despărțitoare între oameni și popoare, va fi depășită prin botezarea sau adecvarea graiurilor lumii la învățătura lui Hristos, pentru a transmite și a face înțeles același mesaj dumnezeiesc, pentru a înlesni experiența unui nou orizont al comuniunii, care n-a fost încă atinsă datorită căderii lui Adam.”<sup>27</sup>

---

couleur des idées), Éd. du Seuil, Paris, 1997; în limba română: PAUL ZUMTHOR, *Babel sau nedesăvârșirea*, traducere de Maria Carpov, Polirom, București, 1998; dar și amplul eseu „Limba păsărilor” al lui Andrei Pleșu în ANDREI PLEȘU, *Limba păsărilor*, Ed. Humanitas, București, 1994, pp. 9-55.

<sup>26</sup> IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie*, p. 235.

<sup>27</sup> IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie*, p. 231; Atât părintele Ioan Bizău cât și Andrei Pleșu citează în studiile lor lucrarea GEORGE STEINER, *După Babel: aspecte ale limbii și traducerii*, traducere de Va-

În discuția despre comunicarea prin intermediul limbii din perspectivă teologică se atinge în mod inevitabil o temă delicată: aceea a limbii sacre. Chiar dacă în ortodoxie nu se vorbește în mod deschis despre o anume limbă sacră, totuși, cel puțin în cazul Bisericii Ortodoxe Ruse<sup>28</sup> și a Bisericii Ortodoxe Grecești, cultul se oficiază într-o limbă diferită de limba vie a poporului, anume slavona bisericească și greaca veche. Două dintre afirmațiile părintelui Bizău pot constitui puncte de plecare în discuția privind limba liturgică: „limba fiecărui popor încreștinat are vocația de a deveni limbă hristologică, eclesială, sacramentală” și „universalitatea sau catholicitatea Bisericii nu implică nicidecum un recurs obligatoriu la o limbă unică, oricât de veche și de prestigioasă ar fi aceasta”<sup>29</sup>.

Un alt eseu care nu trebuie trecut cu vederea este cel „Despre neputințele cuvântului omenesc”. Un text amplu și de o mare diversitate ideatică. De la bun început ne este oferită o definiție a ceea ce sunt cuvintele și care este raportul lor cu Logosul întrupat: „Cuvintele graiului omenesc sunt semne ale realităților lumii, ale lucrurilor, fenomenelor și sentimentelor, relația lor cu ceea ce numesc fiind una exterioară. Adică ele nu pot institui în existență efectivă realitățile pe care le exprimă sau le definesc. În acest sens, Cuvântul lui Dumnezeu diferă radical de cuvântul omului,

---

lentin Negoită și Ștefan Avădanei, Univers, București, 1993; Vezi ANDREI PLEȘU, *Limba păsărilor*, pp. 22-26.

<sup>28</sup> Cel puțin pentru situația Bisericii Ruse vezi „Sektion III: Religiöse Sprache und Sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt” din KARL CHRISTIAN FELMY, *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1991.

<sup>29</sup> IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie*, p. 234.

având capacitatea ontologică de a crea și a revela, de a conferi ființă la ceea ce definește.”<sup>30</sup> Singură această frază ridică o serie întreagă de întrebări privind natura cuvântului omenesc. Fără îndoială, din punctul de vedere al filosofiei limbii, cuvintele nu sunt altceva decât semne ale realităților lumii. Dar, ca teolog, nu pot să nu leg problema cuvântului omenesc de aceea a rațiunilor lucrurilor, a rațiunilor seminale (și nu trebuie pierdut din vedere că termenul grecesc, *logos*, indica atât cuvântul cât și rațiunea, fără însă a se opri aici<sup>31</sup>). Mă întreb dacă, atunci când Adam a dat nume animalelor în Eden (Fc. 2, 19-20) nu a făcut decât să atribuie anumite grupuri de sunete, semne deci, fiecărei fiare ce i-a trecut pe dinainte, sau cum altfel poate fi înțeles gestul acela fondator al lui Adam în lumina filosofiei contemporane a limbii?

Indiferent însă de statutul lor ontologic, cuvintele omenești au neajunsuri. Iar în analiza acestora părintele Bizău pornește de la faptul că niciodată cuvintele nu pot fi înțelese fără echivoc<sup>32</sup>. „Ceea ce [se] rostește poate fi interpretat în moduri foarte diferite, actul înțelegerii reciproce fiind posibil numai atunci când interlocutorii se angajează

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>31</sup> Vezi PAUL SILADI, „Cuvântul, un concept la interferența a două sfere semantice”, *Renașterea* 6 (iunie 2010).

<sup>32</sup> Jacques Ellul a glosat foarte mult pe tema ambiguității cuvintelor și a importanței caracterului lor conotațional. Vezi în acest sens spre ex JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1987, p. 40; sau JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, traducere de Joyce Main Hanks, Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 1985, p. 19 ș.u.

conștient într-un dialog responsabil.”<sup>33</sup> Însă, oricât de profundă ar fi implicarea, înțelegerea, în sensul de comunicare fără rest, rămâne imposibilă „fiindcă sensul intenționat al cuvintelor se poate diminua sau pierde, din diverse motive, în rețeaua enunțurilor și a interpretărilor subiective.”<sup>34</sup> Suntem introduși prin cuvânt într-o dialectică în care taina (marginile cum ar spune Jacques Ellul<sup>35</sup>) are o importanță covârșitoare, în care „cuvintele omenești devin «spatele» Ade-vărului și totodată «spatele» tăcerii.”<sup>36</sup>

Dar „pentru asceții *Patericului*, dincolo de vorbe și discursuri formale, rămâneau întrebările esențiale și răspunsurile care orientau întreaga viață a celor care veneau la ei «pentru a cere cuvânt». Adeseori cuvântul se exprima prin tăceri pline de sens.”<sup>37</sup>

Cuvântul nu este doar vehicul al întrebărilor despre oameni și viața lor, ci, mergând mai departe, se face purtător al Revelației și apoi câmp al luptelor dogmatice pentru identificarea expresiilor conforme Adevărului veșnic. Iar „Adevărul revelat prin mijlocirea cuvintelor Scripturii nu este o chestiune de inteligență, de perspicacitate lingvistică ori de performanță culturală”<sup>38</sup>, ci „orice act de transmitere a unui

<sup>33</sup> IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie*, p. 270.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 271; În privința tensiunii dintre conținutul ideatic și afectiv privind o anumită temă și textul care încearcă să îl surprindă vezi: ALEXANDRU DRAGOMIR, *Crase banalități metafizice*, Humanitas, București, 2004.

<sup>35</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 23; JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, p. 40.

<sup>36</sup> IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie*, p. 273.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 276-277.

adevăr de credință înseamnă de fapt o experiență autentică de natură eclesială, trăită în mediul sacramental al *vieții în Hristos*.<sup>39</sup>

Următorul text asupra căruia ne vom opri este „Tainele credinței între filosofia limbajului și teologia etimologiilor”. Problematika acestui eseu este și ea una de maximă actualitate mai cu seamă pentru teologia ortodoxă. Aceasta deoarece de ani buni se vorbește despre așa-numita „pseudo-morfoză” a teologiei răsăritene, iar calchierea metodelor de cercetare științifică în domeniul teologic după cele occidentale poate foarte bine să producă mutații și la nivelul conținutului. Analiza părintelui Bizău se poate citi foarte bine în paralel cu lucrarea mult mai amplă a patrologului grec Stelianos Papadopoulos, *Teologie și limbaj*,<sup>40</sup> pe care am citat-o anterior, datorită abordării și viziunii similare.

Cu toate că nu voi prezenta aici celelalte eseuri pe tema cuvântului cuprinse în volumul *Liturghie și teologie* al părintelui Ioan Bizău, nu înseamnă că ele sunt mai puțin demne de interes decât cele pe care le-am abordat deja. Mai cu seamă micuțul studiu despre „Limbaj și ideologie” sau cel despre „Cuvânt ca instrument ale căderii din adevăr” pot fi foarte bine considerate puncte viabile de pornire în studiul acestor probleme.

În concluzie se poate afirma că textele părintelui Bizău privind „biografia cuvântului” se constituie ca o lectură

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>40</sup> STILIANOU PAPADOPOULOU, *Teologie și limbă. Teologie experimentală, limbă convențională*; Din pricina curențelor acestei traduceri românești este recomandabilă lectura variantei publicată de autor în limba germană STYLIANOS G PAPADOPULOS, *Theologie und Sprache. Erfahrungstheologie - konventionelle Sprache*.

introdactivă, dar obligatorie, pentru cei care vor să își cre-eze o imagine despre cum poate fi abordat cuvântul omenesc din perspectiva teologiei ortodoxe. O teologie care îl are în centru pe Hristos, Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu.

## **I. 2. Analiza imaginii și a icoanei în teologia românească. Un tur de orizont**

Teologia icoanei s-a bucurat de un oarecare interes de-a lungul timpului printre teologii români<sup>41</sup>. Chiar dacă lucrări în volum dedicate icoanei nu au apărut decât foarte târziu<sup>42</sup> (dacă nu luăm în considerare traducerea realizată de Dumitru Fecioru a „Tratatelor împotriva iconoclaștilor” a Sfântului Ioan Damaschin<sup>43</sup>, sau traducerile părintelui Du-

---

<sup>41</sup> Pentru o perspectivă de ansamblu asupra teologiei icoanelor în spațiul românesc până în secolul XIX este folositor articolul: GINA SCARLAT, „Teologia icoanelor în Biserica Ortodoxă Română”, *Revista Teologică* 3 (septembrie 2006).

<sup>42</sup> Făcând această afirmație ignorăm cu bună știință „*Tratatul despre cinstirea icoanelor în Biserica Ortodoxă*” al lui Melchisedec, Episcopul Romanului, publicat la București, în 1880, pentru că prezentarea ce urmează are în vedere doar lucrările din a doua jumătate a secolului XX.

<sup>43</sup> Această traducere laolaltă cu un studiu introdactiv a fost publicată de părintele Dumitru Fecioru pentru prima dată în anul 1937. Ediția din 1998 este cea citată pe parcursul prezentei lucrări. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Trei tratate contra iconoclaștilor*, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

mitru Stăniloae<sup>44</sup>) găsim totuși o serie de articole răspândite în periodicele de teologie. Pentru o imagine de ansamblu asupra iconologiei românești au fost luate în considerare revistele: *Studii Teologice*, *Ortodoxia*, *Glasul Bisericii*, *Mitropolia Olteniei*, *Mitropolia Sucevei*, iar dintre cele mai noi *Studia Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa* și revista de cultură și teologie *Tabor*.

### ***I. 2. 1. Articole și studii în periodicele de teologie românești***

Unul dintre primii teologic care au meditat asupra iconologiei a fost liturgistul Ene Braniște, cel care în deceniul al șaselea din secolul XX a publicat două studii care prezintă, la un nivel destul de general teologia icoanei<sup>45</sup> și iconografia ca disciplină academică de studiu<sup>46</sup> în *Studii Teolo-*

---

<sup>44</sup> Este vorba de două lucrări ale teologului catolic Wilhelm Nyssen: WILHELM NYSEN, *Frühchristliches Byzanz*, Paulinus Verlag, Trier, 1967; WILHELM NYSEN, *Bildgesang der Erde. Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien* (= Quellen östlicher Theologie 16), Paulinus Verlag, Trier, 1977; traduse sub următoarele titluri: WILHELM NYSEN, *Începuturile picturii bizantine*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976; WILHELM NYSEN, *Pământ cântând în imagini. Frescele exterioare ale mănăstirilor din Moldova*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

<sup>45</sup> ENE BRANIȘTE, „Teologia icoanelor”, *Studii Teologice* 4 (1952).

<sup>46</sup> ENE BRANIȘTE, „Iconografia creștină ca disciplină de studiu și de cercetare”, *Studii Teologice* 5-6 (1956).



*gice*, principalul periodic de teologie ortodoxă din România acelor vremi. În aceeași perioadă în revista *Ortodoxia* este publicat un articol general despre „Sensul ortodox al icoanei” al lui N.V. Stănescu<sup>47</sup>.

La scurtă vreme după apariția studiilor amintite în revista *Studii Teologice* a fost tipărit și articolul părintelui Dumitru Stăniloae „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”<sup>48</sup>. Lucrarea este importantă din pricina clarificărilor pe care le face în analiza conceptelor fundamentale de icoană, simbol și idol. În stilul de teologhisire specific părintelui Stăniloae, după ce s-au făcut distincțiile necesare între idol și simbol, în continuare lumea întreagă este prezentată ca „simbol și ca ansamblu de simboluri”<sup>49</sup>. Apoi este analizată capacitatea spiritului de a transcende simbolurile, iar în final se vorbește despre modul distingerii simbolurilor religioase și despre fundamentul ontologic al simbolului. Această amplă analiză întreprinsă de părintele Dumitru Stăniloae rămâne o piesă importantă în iconologia românească, regândind pe baze teologice și filosofice posibilitatea dogmatică a icoanei.

La finalul deceniului al șaselea doctorandul Ioan Turcu publică un studiu în revista *Ortodoxia*, care are în centru noțiunea de chip și implicațiile sale soteriologice<sup>50</sup>, însă problema imaginii nu este abordată în acest context.

<sup>47</sup> N.V. STĂNESCU, „Sensul ortodox al icoanei”, *Ortodoxia* 2 (1956).

<sup>48</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”, *Studii Teologice* 7-8 (1957); Un articol republicat în volumul: DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, pp. 81-118.

<sup>49</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 89.

<sup>50</sup> IOAN TURCU, „Conceptul de chip și implicațiile lui soteriologice”, *Ortodoxia* 3 (1959).

În anul 1961 gândurile despre icoană ale celebrului iconar și iconolog francez de origine rusă Leonid Uspenski<sup>51</sup> pătrund, prin traducere, și în spațiul românesc: în revista *Mitropolia Olteniei* a fost publicat studiul despre „Primele icoane ale Mântuitorului și ale Maicii Domnului”<sup>52</sup> iar în *Glasul Bisericii* vede lumina tiparului traducerea „Învățătura despre caracterul și conținutul icoanei”<sup>53</sup>. La scurt timp după aceea, traduceri ale unor lucrări aparținând aceluiași celebru iconolog sunt publicate și în revista *Mitropolia Moldovei și Sucevei*: „Icoana Nașterii lui Hristos”<sup>54</sup> și „Originea icoanei creștine”<sup>55</sup>. Între traduceri vizând problematica icoanei publicate în anii 60 ai secolului XX, trebuie menționat alături de Uspensky și un alt teolog de origine rusă, trăitor în exil, anume J. Meyendorff. Istoric bisericesc și bizantinolog, Meyendorff scrie, în contextul disputelor sofologice, un studiu despre „Iconografia înțelepciunii divine în tradiția bizantină”, care a fost tradus în românește în 1966<sup>56</sup>. Un alt istoric bisericesc, de această dată român, se arată în aceeași

---

<sup>51</sup> Despre viața, opera și impactul lui Leonid Uspenski vezi: PATRICK DOOLAN, *Recovering the Icon: the Life and Work of Leonid Ouspensky*, St Vladimir's Seminary Press, 2008.

<sup>52</sup> LEONID USPENSKY, „Primele icoane ale Mântuitorului și ale Maicii Domnului”, *Mitropolia Olteniei* 10-12 (1961).

<sup>53</sup> LEONID USPENSKY, „Învățătura despre caracterul și conținutul icoanei”, *Glasul Bisericii* 11-12 (1961), traducere de Anatolie Zarea.

<sup>54</sup> LEONID USPENSKY, „Icoana Nașterii lui Hristos”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 9-12 (1962), traducere de Paul Mihail.

<sup>55</sup> LEONID USPENSKY, „Originea icoanei creștine”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 9-10 (1964), traducere de Anatolie Zarea.

<sup>56</sup> JEAN MEYENDORFF, „Iconografia înțelepciunii divine în tradiția bizantină”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 3-4 (1966), traducere de Nestor Vornicescu.

periodă interesat de problema icoanelor. Este vorba despre Milan Șesan care publică în revista Mitropoliei Moldovei și Sucevei, în anul 1965, două studii: „Din istoricul iconografiei ortodoxe până în secolul XIV”<sup>57</sup> și „Despre iconografia ortodoxă națională”<sup>58</sup>.

În deceniul al șaptelea al secolului trecut, când tema icoanei se regăsea destul de rar în publicistica teologică, în revista *Mitropolia Olteniei*, alături de deja menționata traducere din Uspenski, a mai fost publicat un articol „Despre chipul iconografic al Mântuitorului”<sup>59</sup> (un studiu al cunoscutului apologet I.G. Savin), despre „Semnificația icoanei ortodoxe”<sup>60</sup> și „Considerații în legătură cu iconografia răsăriteană a sfinților vindecători”<sup>61</sup>. Tot în aceeași perioadă aproximativ, icoana este privită și din punct de vedere istoric, în contextul mai larg al iconoclasmului bizantin<sup>62</sup>.

Indirect, în context dogmatic, problema imaginii este abordată de Dumitru Stăniloae în articolul „Revelația

<sup>57</sup> MILAN ȘESAN, „Din istoricul iconografiei ortodoxe până în secolul XIV”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 3-4 (1965).

<sup>58</sup> MILAN ȘESAN, „Despre iconografia ortodoxă națională”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5-6 (1965).

<sup>59</sup> I. G. SAVIN, „Despre chipul iconografic al Mântuitorului”, *Mitropolia Olteniei* 9-10 (1965); (cel care cu mai bine de 30 de ani în urmă publicase lucrarea: I. G. SAVIN, *Iconoclaști și apostoli contemporani*, I, București, 1932).

<sup>60</sup> V. ION PARASCHIV, „Semnificația icoanei ortodoxe”, *Mitropolia Olteniei* 5-6 (1969).

<sup>61</sup> N. VATAMANU, „Considerații în legătură cu iconografia răsăriteană a sfinților vindecători”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1969).

<sup>62</sup> ANATOLIE ZAREA, „Bizantinologie. Iconoclasmul”, *Glasul Bisericii* 5-6 (1964).

prin acte, cuvinte și imagini”<sup>63</sup>, un text despre care putem spune că făcut carieră, fiind deosebit de important (după cum dovedește frecvența cu care este citat) atât în iconologie, cât mai ales în teologia dogmatică ortodoxă.

Timp de mai bine de zece ani (1957-1970) în cunoscuta revista de teologie ortodoxă *Studii Teologice* nu se mai publică articole dedicate icoanei. Tema este reluată în anul 1970, când se publică lucrarea „Învățătura ortodoxă despre Sfintele icoane”<sup>64</sup>, concepută inițial de Dumitru Ichim ca lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctorat și alcătuită sub îndrumarea părintelui Dumitru Stăniloae. Acest articol este unul de sinteză, care utilizează preponderent surse franceze (articole publicate până la acea dată în revista *Contacts*) și patristice în cele câteva traduceri românești existente sau culese din studii pe teme patristice sau de iconologie. Dumitru Ichim<sup>65</sup> prezintă foarte succint în prima parte a articolului său temeiurile revelaționale ale icoanelor (atât din Sfânta Scriptură, cât și din Tradiție) pentru ca apoi să arate pe scurt, în câteva puncte, învățătura ortodoxă despre icoane: trecerea de la simbol la icoană în Noul Testament; omul, chip al lui Dumnezeu și deci icoană perfectă<sup>66</sup> (cel puțin în

<sup>63</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, *Orthodoxia* 3 (1968); articolul a fost reluat apoi în antologia DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, pp. 5-48. Conform acestei ediții vor fi făcute citările acestui studiu pe parcursul întregii lucrări.

<sup>64</sup> DUMITRU ICHIM, „Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane”, *Studii Teologice* 5-6 (1970).

<sup>65</sup> Care în același ani mai publică un articol despre icoane: DUMITRU ICHIM, „Conținutul dogmatic al icoanei bizantine”, *Glasul Bisericii* 9-10 (1970).

<sup>66</sup> DUMITRU ICHIM, „Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane”, p. 449.

acest punct, era nevoie ca o astfel de afirmație, corectă până la un anumit punct să fie mai mult nuanțată); întemeierea icoanei ortodoxe pe Întruparea lui Hristos (cu o serie de argumente obținute indirect de la Sfântul Ioan Damaschin); funcția harismatică a icoanei. La finalul articolului se discută despre lucrarea lui Dumnezeu prin icoane și prin semnele văzute.

În ansamblu studiul lui Dumitru Ichim suferă, ca foarte multe texte scrise în acea perioadă, de păcatul generalizării. Se încearcă să se sintetizeze în câteva pagini doctrina Bisericii care a fost alcătuită de-a lungul câtorva veacuri. În astfel de situații e firesc să se simtă nevoia unor mai ample descrieri ori diferențieri.

Un an mai târziu, în 1971, a fost publicată o importantă analiză istorică a cinstirii sfintelor icoane în primele trei secole creștine, realizată de istoricul bisericesc Ioan Rămureanu<sup>67</sup>, un studiu la care s-au referit mai apoi toți cercetătorii români care s-au aplecat asupra problematicii imaginii în creștinism.

Lucrarea debutează cu o introducere despre problema cinstirii icoanelor la primii creștini, care au trebuit să se confrunte cu porunca a doua a Decalogului, veșnica piatră de poticnire, dar și prilej de reflecție pentru iconoduli. Profesorul Rămureanu prezintă felul în care este înțeleasă această interdicție atât în context veterotestamentar, cât și la scriitorii creștini din primele secole, mergând până la deciziile Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Niceea.

---

<sup>67</sup> IOAN I. RĂMUREANU, „Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole”, *Studii Teologice* 9-10 (1971).

A doua parte, cea mai dezvoltată, inventariază reprezentările simbolice sau alegorice ale Domnului Iisus Hristos și a unor scene sfinte, așa cum s-au păstrat ele din primele veacuri sau cum s-au descoperit de către arheologi. Avem de-a face cu o înșiruire sistematică a unor scheme iconografice foarte diverse, care sunt descrise și explicate. Deosebit de utilă este bibliografia extinsă pe care tema icoanei creștine pe care o găsim în acest studiu. E vorba de nota 43, de la pagina 628, dar care continuă până la pagina 631, care dovedește o cunoaștere exhaustivă a bibliografiei europene, dar și românești despre icoană. Precum arată această notă românii nu se pot lăuda cu un interes prea mare dedicat imaginilor sacre, cu toate că „Tratatul despre cinstirea icoanelor în Biserica Ortodoxă”, al lui Melchisedec, Episcopul Romanului, publicat la București, în anul 1880, ar fi putut genera o bună școală de iconologie.

Ultima parte a articolul părintelui Ioan Rămureanu este dedicat icoanelor „nefăcute de mână”<sup>68</sup>, și legendei despre regele Abgar al Edessei, pentru ca în final să fie trecute în revistă informațiile părinților și scriitorilor bisericești despre înfățișarea Domnului Hristos.

Articolul profesorului Rămureanu este una dintre cele mai bine documentate analize istorice a primelor imagini creștine făcute în spațiul românesc, fiind o foarte bună sursă de informare și un instrument de lucru foarte util, atât datorită conținutului cât și trimiterilor bibliografice.

---

<sup>68</sup> Tema reluată recent de teologul clujean Vasile Manea: VASILE MANEA, *Icoana lui Hristos, cea nefăcută de mână*, Patmos, Cluj-Napoca, 2010.

În același număr al *Studiilor Teologice* a fost publicată traducerea românească a unui document armean de secol VIII, care prezintă luptele iconoclaste de pe teritoriul Armeniei<sup>69</sup>. Interesant în sine, acest document este lipsit de importanță pentru cercetarea noastră.

În anul 1971, ca dovadă a interesului crescând pentru iconologie, a fost publicată în revista *Orthodoxia* traducerea unui studiu rusesc despre capacitatea icoanei de a exprima învățătura Bisericii<sup>70</sup>. Ceva mai târziu, în aceeași revistă, a fost publicată o altă traducere, despre spiritualitatea icoanei<sup>71</sup>, un text al istoricului și teologului francez, convertit la ortodoxie, Olivier Clement, cel care s-a aplecat în numeroase rânduri asupra problemei imaginii în spațiul creștin<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> ZAREH BARONIAN, „O importantă mențiune despre cultul sfintelor icoane”, *Studii Teologice* 9-10 (1971).

<sup>70</sup> V. KUZNETOV, „Icoana ortodoxă ca expresie a învățaturii Bisericii”, *Orthodoxia* 4 (1971), traducere de Ion V. Georgescu.

<sup>71</sup> OLIVIER CLEMENT, „Considerații asupra spiritualității icoanei”, *Orthodoxia* 2 (1975).

<sup>72</sup> Vezi studiile: OLIVIER CLEMENT, „A propos d'une théologie de l'Icone”, *Contacts* XII (1960); OLIVIER CLEMENT, „Le Monde des Images”, *Contacts* XII (1960); P. SHERRARD, „Quelques aspects de l'art de l'Icone”, *Contacts* XIV (1962), traducere de Olivier Clement; OLIVIER CLEMENT, „Crise et promesses à propos de la Beauté”, *Contacts* XX (1968); OLIVIER CLEMENT, „L'art et la foi”, *Contacts* XXXII (1990); OLIVIER CLÉMENT, „Petite introduction à la théologie de l'icône”, *Contacts* L, 1 (1998); OLIVIER CLÉMENT, „Pour une théologie de la beauté”, *Contacts* L, 1 (1998); OLIVIER CLÉMENT, „Le Nom et le Visage”, *Contacts* LI, 2 (1999); OLIVIER CLÉMENT, „Notes sur cinéma et christianisme”, *Contacts* LIII (2001); OLIVIER CLEMENT, „La vraie beauté”, *Contacts* LXI, 226 (2009); Vezi și eseul extins OLIVIER CLEMENT, *Le visage intérieure*, Stock, Paris, 1978 în ca-

Cam în aceeași perioadă în revista *Glasul Bisericii* sunt publicate articole despre cinstirea icoanelor<sup>73</sup>, despre cinstirea Sfintei Cruci<sup>74</sup> sau despre icoane din punct de vedere biblic<sup>75</sup>.

Între articolele publicate în *Revista facultăților de teologie* se remarcă faptul că interesul pentru icoană începând mai cu seamă din anii 70 a fost suscitât de doctoranzilor la discipline precum Dogmatica, Bizantinologie sau Liturgică. Între aceștia se numără și Mihai D. Radu, căruia i s-a tipărit în 1977 studiul „Icoanele în istoria artei bisericești și a cultului creștin ortodox”<sup>76</sup>. Articolul alunecă între considerații dogmatice, istorice și liturgice despre icoană rămânând totuși la un nivel destul de general și fiind lipsit de unitate.

Tot un doctorand, Nicolae Streza, alcătuiește sub îndrumarea profesorului Nicolae Chițescu un studiu dogmatic despre cultul icoanei conform învățăturii Sfântului Teodor Studitul<sup>77</sup>. În acest articol sunt prezentate poziția pe care o are Sfântul Teodor Studitul în interiorul Tradiției și legăturile sale cu părinții anteriori lui; este prezentată argumentația pro-

---

re, chiar dacă tangențial, problema vizibilității revine într-o manieră mereu surprinzătoare.

<sup>73</sup> AL. N. CONSTANTINESCU, „Cinstirea sau venerarea sfințelor icoane”, *Glasul Bisericii* 5-6 (1974); VASILE NARTEA, „Cinstirea Sfințelor Icoane”, *Glasul Bisericii* 7-8 (1974).

<sup>74</sup> IOAN CONSTANTINESCU, „Despre cinstirea Sfintei Cruci”, *Glasul Bisericii* 4-6 (1982).

<sup>75</sup> NICOLAE NEAGA, „Icoanele în lumina Sfintei Scripturi”, *Glasul Bisericii* 9-12 (1978).

<sup>76</sup> MIHAI D. RADU, „Icoanele în istoria artei bisericești și a cultului creștin ortodox”, *Studii Teologice* 5-6 (1975).

<sup>77</sup> NIC. STREZA, „Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sf. Teodor Studitul”, *Studii Teologice* 3-4 (1977).



icoană pe baza Întrupării Domnului; relația dintre icoană și natura prototipului; raportul dintre icoană și persoană și, în final, descrierea cinstirii icoanei, ca o cinstire relativă. Acest text dogmatic al lui N. Streza, bazat în bună măsură direct pe textele Sfântului Teodor Studitul, va fi exploatat și în cadrul acestei lucrări în capitolul dedicat înțelegerii imaginii la monahul studit.

În această perioadă în revista *Mitropolia Olteniei* au fost publicate o serie de articole cu caracter general<sup>78</sup> sau omiletice<sup>79</sup> despre icoane.

În anul 1978 părintele Stăniloae revine cu un articol despre rolul pe care îl au icoanele în cultul ortodox<sup>80</sup>, pentru ca puțin timp mai târziu să publice un articol dogmatic de mare impact: „Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX”<sup>81</sup>, un text pus de la bun început în legătură cu mai vechiul „Hristos, prototipul icoanei Sale” tipărit de autor cu aproximativ douăzeci de ani în urmă<sup>82</sup>. Avem de-a

<sup>78</sup> ILIE D. BRĂTAN, „Sfintele icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1977); NICOLAE GHEORGHE, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului Sfintelor icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1978).

<sup>79</sup> LEON IFTODI, „Cinstirea sfintelor icoane. Predică la Duminica Ortodoxiei”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1975); I. IOANICESCU, „Iconografia creștină ortodoxă ca izvor omiletic”, *Mitropolia Olteniei* 1-3 (1978); ION RĂDUȚ, „Valoarea catehetică a Sfintelor”, *Mitropolia Olteniei* 3-6 (1980).

<sup>80</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Icoanele în cultul ortodox”, *Ortodoxia* 3 (1978).

<sup>81</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX”, *Studii Teologice* 1-4 (1979); articolul a fost reluat în: DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, pp. 159-214.

<sup>82</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Hristos prototipul icoanei Sale”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 3-4 (1958); articol reluat în: DUMITRU STĂNI-

face aici cu un text dogmatic, care se bazează în principal pe textele născute în cea de-a doua etapă a iconoclasmului, anume pe Sfântul Teodor Studitul și Sfântul Nichifor Patriarhul. Teologia icoanei practică de Dumitru Stăniloae a cantonat acest domeniu de reflecție în spațiul exclusiv al dogmaticii, ca pe un subcapitol al hristologiei, lucru care l-a determinat pe Ioan I. Ică jr. să afirme că până la lucrarea „Cerurile Oltului” a lui Valeriu Bartolomeu Anania<sup>83</sup> nu a existat o teologie a icoanei românească originală<sup>84</sup>.

O abordare dogmatică, de fapt o expunere sintetică a noțiunii și a caracterului imaginii la Sfântul Ioan Damaschin, propune și părintele Viorel Ioniță un an mai târziu: „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului sfințelor icoane”<sup>85</sup>. Articolul beneficiază de o scurtă introducere istorică, în care sunt prezentate în linii mari evenimentele din perioada sec. VIII, care au culminat cu Sinodul Ecumenic de la Niceea II, din 787, după care sunt clarificate pe rând noțiunile de icoană și închinare; legitimitatea pictării și folosirii icoanelor; legitimitatea cultului icoanelor, iar în final se discută despre rolul pe care îl au icoanele în cultul creștin, conform accepțiunii Sfântului Ioan Damaschin. Astfel alcătuit, articolul părintelui Ioniță se dovedește o concisă in-

---

LOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, pp. 119-158.

<sup>83</sup> VALERIU ANANIA, *Cerurile Oltului, scrierile arhimandritului Bartolomeu la o suită de imagini fotografice*, 1, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Râmnicului, Râmnicu Vâlcea, 1990.

<sup>84</sup> Vezi ampla recenzie a lui Ioan Ică jr. la lucrarea citată în VALERIU ANANIA, *Logos, Arhiepiscopul Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 88-89.

<sup>85</sup> VIOREL IONIȚĂ, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului sfințelor icoane”, *Studii Teologice* 7-10 (1980).

introducere în iconologia marelui sintetizator al gândirii patristice care a fost Ioan Damaschinul.

În anul 1981 tema icoanei este readusă în discuție în *Mitropolia Olteniei* atât în contextul prezentării Sinodului al VII-lea ecumenic<sup>86</sup> făcută de P. I. David, cât și printr-un text al profesorului de limbi clasice Nicolae Petrescu<sup>87</sup>. Articolele rămân la un nivel destul de general, putând, cel mult, să familiarizeze cititorul cu problematica deosebit de complexă a icoanei.

Anul 1982 este un moment important în iconologia românească datorită numărului tematic al revistei *Orthodoxia*, concentrat pe abordarea teologică a icoanei. Revista adună o serie de studii, debutând cu textul părintelui Stăniloae (din nou unul de referință, adesea citat ulterior) „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”<sup>88</sup>. Alături de celebrul dogmatist, în acest număr al *Orthodoxiei* mai semnează Nicolae Dura<sup>89</sup>, Ioan Dura<sup>90</sup>, Dumitru Fecioru<sup>91</sup>, Ioasaf Ganea<sup>92</sup> și

<sup>86</sup> P. I. DAVID, „Despre cel de al VII-lea Sinod ecumenic (787)”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1981).

<sup>87</sup> NIC. PETRESCU, „Cinstirea Sfintelor icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1981); cel care revine cu aceeași temă doi ani mai târziu: NIC. PETRESCU, „Cinstirea Sfintelor Icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-8 (1983).

<sup>88</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”, *Orthodoxia* 1 (1982); Studiul a fost reluat în antologia DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, pp. 215-236.

<sup>89</sup> NICOLAE DURA, „Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe”, *Orthodoxia* 1 (1982).

<sup>90</sup> ION DURA, „Icoană și Liturghie”, *Orthodoxia* 1 (1982).

<sup>91</sup> DUMITRU FECIORU, „Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin”, *Orthodoxia* 1 (1982).

<sup>92</sup> IOASAF GANEA, „Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxă)”, *Orthodoxia* 1 (1982).

Ioan Mircea<sup>93</sup>. Seria aceasta de articole „atacă” icoana din diferite unghiuri, oferind o perspectivă de ansamblu, chiar dacă exhaustivă, asupra acestei problematici cu implicații majore în teologia ortodoxă.

Despre cinstirea icoanelor, alături de cinstirea sfinților și a moaștelor a fost publicat în revista *Mitropoliei Olteniei* un articol în 1984<sup>94</sup>.

Anul 1987, când s-a comemorat împlinirea a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea Ecumenic, este o dată importantă pentru tema imaginii, deoarece evenimentul a prilejuit o serie de simpozioane dedicate acestui moment din istoria Bizanțului, și implicit din istoria creștinismului, iar revistele de teologie au propus numere tematice<sup>95</sup>. Revista

---

<sup>93</sup> IOAN MIRCEA, „Idoli sau icoane sfinte?”, *Ortodoxia* 1 (1982).

<sup>94</sup> AN. LEFTER, „Dreapta învățătură cu privire la cinstirea sfinților, a sfințelor moaște și a sfințelor icoane”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1984).

<sup>95</sup> Acesta este cazul revistei Institutului (mai târziu Facultatea) de Teologie Ortodoxă de la München, unde în 1987 s-au publicat următoarele articole: HANS BELTING, „Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987); E. BISER, „Bild und Wort”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987); H. BÜRKLE, „Das Bild als Ausdrucksmittel von Glaubensinhalten in den Weltreligionen”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, 2 (1987); H. GÖRG, „Das alttestamentliche Bilderverbot im frühen Judentum”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, 2 (1987); A. HOHLWEG, „Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil. Hintergründe und geschichtlicher Umriss”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987); H. MEYER, „Zum Götterbild in der griechischen Religion und Kulturgeschichte”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe The-*

*Studii Teologice* a Institutelor de Teologie din România a dedicat deja menționatei comemorări numărul 6/1987, când au fost publicate două articole tratând iconoclasmul atât din perspectivă istorică<sup>96</sup>, cât și dogmatică<sup>97</sup>. Articolul profesorului Emilian Popescu este o destul de vastă narațiune a eve-

---

*ologie der Universität München* 1, 2 (1987); M. RESTLE, „Zur Entstehung der Bilder in der Alte Kirche”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987); P. STOCKMEIER, „Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987); a revistei: „The Greek Orthodox Theological Review” unde s-au publicat în acel an: ROBERT M. ARIDA, „Second Nicaea: The Vision of the New Man and the New Creation in the Orthodox Icon”, *The Greek Orthodox Theological Review* 32, 4 (1987); NICHOLAS V. LOSSKY, „The Significance of Second Nicaea”, *The Greek Orthodox Theological Review* 32, 4 (1987); ANDREW J. SOPKO, „Second Nicaea (787-1987). Eucharist, Image and Priesthood”, *The Greek Orthodox Theological Review* 32, 4 (1987); a revistei catolice germane „Ostkirchliche Studien”: VLADIMIR IVANOV, „Grundsätze der Orthodoxen Ikonenkunde”, *Ostkirchliche Studien* 36 (1987); sau a revistei „St. Vladimir’s Theological Quarterly”: BORIS BOBRINSKOY, „The Icon: Sacrament of the Kingdom”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 31, 4 (1987); LEONID OUSPENSKY, „Iconography of the Descent of the Holy Spirit”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 31, 4 (1987); NICHOLAS OZOLIN, „The Theology of the Icon”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 31, 4 (1987); V.M. ZHIVOV, „The Mystagogy of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 31, 4 (1987).

<sup>96</sup> EMILIAN POPESCU, „Aniversarea a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea Ecumenic.”, *Studii Teologice* 6 (1987).

<sup>97</sup> RENE BROSCĂREANU, „Aspecte dogmatice ale disputei iconoclaste”, *Studii Teologice* 6 (1987).

nimentelor din secolul VIII, cu o mică bibliografie finală<sup>98</sup>, la care lipsesc însă trimiterile în interiorul textului, ceea ce face ca lucrarea să fie greu utilizabilă în scopuri științifice. Cel de-al doilea studiu, cel dogmatic, prezintă doctrina despre imagine a celor doi mari iconoduli: Ioan Damaschin și Teodor Studitul.

Tot cu acest prilej în revista *Orthodoxia* a fost publicat studiul patrologului Ștefan Alexe, dedicat învățaturii Sfântului Ioan Damaschin despre sfintele icoane<sup>99</sup>, și tot această revista a dat la lumină studiul „Iconografia ortodoxă – memoria vizuală a Bisericii”<sup>100</sup> al lui Daniel Ciobotea, actualul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, pe atunci încă profesor de teologie.

În 1990 a fost publicat în „Studii Teologice” articolul preotului Nechita Runcan „Personalități bisericești în apărarea icoanelor”<sup>101</sup>, un text care are meritul de a-i aduce în atenție pe cei doi patriarhi, Gherman al Constantinopolului și Nichifor Mărturisitorul, alături de deja clasicii Ioan Damaschin și Teodor Studitul, chiar dacă uneori s-au strecurat și mici inexactități.

În 1990 Adrian Alexandrescu publică un interesant studiu despre izvoarele patristice ale iconografiei răsăritene<sup>102</sup>,

<sup>98</sup> EMILIAN POPESCU, „Aniversarea a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea Ecumenic.”, pp. 21-22.

<sup>99</sup> ȘTEFAN ALEXE, „Sensul icoanei la Sfântul Ioan Damaschin și Sinodul VII ecumenic (Niceea, 787)”, *Orthodoxia* 4 (1987).

<sup>100</sup> DANIEL CIOBOTEA, „Iconografia ortodoxă - memoria vizuală a Bisericii”, *Orthodoxia* 3 (1989).

<sup>101</sup> NECHITA RUNCAN, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic”, *Studii Teologice* 3 (1990).

<sup>102</sup> ADRIAN ALEXANDRESCU, „Izvoare ale iconografiei în scrierile Părinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Gherman

în aceeași revistă în care peste opt ani își va publica și teza de doctorat<sup>103</sup>, una dintre puținele teze susținute în România până la acea dată pe tema icoanei. Adrian Alexandrescu insistă mai mult decât predecesorii săi asupra relației dintre cuvânt și imagine în teologia și în cultul răsăritean. În 1998, alături de deja menționata teza de doctorat dedicată icoanei, este explorată și semnificația și deschiderea ecumenică pe care o are icoana<sup>104</sup>.

După anul 2000, o importantă apariție în literaturii dedicate icoanei este profesoara Mihaela Palade, cea care se remarcă mai cu seamă prin efortul de a identifica tendințele, pornirile iconoclaste în contemporaneitate<sup>105</sup>.

Pentru revista *Studii Teologice* a urmat o perioadă de mai mulți ani în care problematica icoanei nu a mai fost adusă în discuție decât tangențial<sup>106</sup>, până în anul 2007

Patriarhul”, *Studii Teologice* 4 (1990).

<sup>103</sup> ADRIAN ALEXANDRESCU, „Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta eclezială creștină I”, *Studii Teologice* 3-4 (1998); ADRIAN ALEXANDRESCU, „Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta creștină eclezială II”, *Studii Teologice* 1-2 (1999).

<sup>104</sup> EVANGHELOS D. THEODORU, „Estetica teologică a icoanelor și importanța lor ecumenică”, *Studii Teologice* 3-4 (1998), traducere de Lidia Dinu.

<sup>105</sup> Vezi studiile: MIHAELA PALADE, „Despre o posibilă Teologie a artei”, *Studii Teologice* 2 (2001); MIHAELA PALADE, „Despre o posibilă manifestare a iconoclasmului în timpurile moderne”, *Studii Teologice* 3-4 (2002); precum și volumul: MIHAELA PALADE, *Iconoclasmul în actualitate, de la moartea lui Dumnezeu la moartea artei*, Sophia, București, 2005.

<sup>106</sup> În studii precum: YURI VALERIEVICI MAKSIMOV, „Teodor Abu Qurrah, teologul uitat”, *Studii Teologice* 1 (2006), traducere de Eugen Rogoti; BOGDAN SCORȚEA, „Arta dumnezeiască și teologia slavei”, *Studii Teologice* 4 (2006); DANIEL BENGĂ, „Das Erbe der ökumenis-

când Ștefan Ionescu-Berechet publică o amplă introducere în iconologia Sfântului Teodor Studitul, bazată atât pe textele sale polemico-dogmatice, cât și pe literatura științifică secundară dedicată temei<sup>107</sup>.

Important pentru studiul iconologiei în spațiul românesc este și numărul tematic al „Studiilor Teologice” din anul 2009, dedicat icoanei. Articolele publicate în acest număr variază atât din perspectiva cuprinderii, cât și a abordării, tratând problematica interdisciplinar: teologic, estetic, istoric și filosofic<sup>108</sup>.

Ștefan Ionescu-Berechet publică în 2010 un studiu complex despre istoricul icoanei „nefăcute de mână”<sup>109</sup>, poate cea mai dezvoltată trecere în revistă a etapelor formării tradiției despre Sfânta Mahramă a Domnului de la Edessa. Textul se bazează atât pe izvoare, cât și pe o amplă literatură secundară.

În afara acestor reviste „clasice” de teologie românească trebuie menționate contribuțiile aduse temei imaginii de revistele mai tinere, cum este cazul revistei mitropolitane *Tabor*, care în anul 2010 dedică două numere tema-

---

chen Konzilien im Kultus, in der Ikonographie und im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche”, *Studii Teologice* 2 (2007).

<sup>107</sup> ȘTEFAN IONESCU-BERECHET, „Învățătura Sfântului Teodor Studitul despre Sfintele Icoane și cinstirea lor”, *Studii Teologice* 3 (2007).

<sup>108</sup> MIHAI G. COMAN, „Funcționalitatea icoanei”, *Studii Teologice* 4 (2009); MIHAIL GHEAȚĂU, „Estetică și limbaj în iconografie”, *Studii Teologice* 4 (2009); ATANASIA VĂEȚIȘI, „«Și refăcând chipul în vrednicia cea dintâi, l-a unit cu dumnezeiasca frumusețe...». Note despre icoana bizantină și imaginea religioasă occidentală”, *Studii Teologice* 4 (2009); LUCREȚIA VASILESCU, „Marian Icons in Orthodox Worship on Romanian Land”, *Studii Teologice* 4 (2009).

<sup>109</sup> ȘTEFAN IONESCU-BERECHET, „«To hagian mandelion» - Istoria unei Tradiții”, *Studii Teologice* 2 (2010).



tice consecutive icoanei. S-au adunat aici texte ale unor autori care și-au dedicat mult timp studierii universului fascinant al icoanei ortodoxe. Este vorba de Anca Vasiliu<sup>110</sup> (cunoscută mai cu seamă publicului francofon pentru lucrările sale ce țin mai cu seamă de imaginarul medieval bizantin<sup>111</sup>), Sorin Dumitrescu<sup>112</sup>, Marius Porumb<sup>113</sup> sau Vasile Manea<sup>114</sup>, alături de care notabile sunt și prezențe mai vechi precum Nikolai Ozolin<sup>115</sup> sau Daniel Hanc<sup>116</sup>.

<sup>110</sup> ANCA VASILIU, „Celebrări bizantine târzii ale omului și ale imaginii”, *Tabor* 3 (iunie 2010).

<sup>111</sup> Vezi articolele: ANCA VASILIU, „L’Agneau - Mandylion dans les fresques des Eglises Moldaves”, *Contacts* XXXV (1993); ANCA VASILIU, „Cosmologie et eschatologie dans l’exonartex de la Grande Eglise de Hurez”, *Contacts* XXXVII (1995); ANCA VASILIU, „Exercices de regard”, *Contacts* XXXVIII (1996); ANCA VASILIU, „Espace iconique de la prière”, *Contacts* L, 1 (1998); ANCA VASILIU, „Das Sichtbare, das Bild und die Ikone in Frühchristlicher Zeit”, în *Ikonen, Ursprung und Bedeutung*, Belser, Stuttgart, 2002; Sau cărțile sale care au în centru tema imaginii: ANCA VASILIU, *Monastères de Moldavie XIVe - XVIe siècles ; les architectures de l’image*, Éd. Paris-Méditerranée, Paris, 1998; ANCA VASILIU, *Dire et voir* (= Bibliothèque d’histoire de la philosophie : Nouvelle série), Vrin, Paris, 2008; ANCA VASILIU, *Eikôn. L’image dans le discours des trois Cappadociens*, 1, Presses Universitaires de France, 2010.

<sup>112</sup> SORIN DUMITRESCU, „IMITATIO CLAUDEL. Definiția iconologică a Săptămânii Mari”, *Tabor* 2 (mai 2010).

<sup>113</sup> MARIUS PORUMB, „Icoana românească din Transilvania. Imagine sacră și document de istorie națională”, *Tabor* 2 (mai 2010).

<sup>114</sup> VASILE MANEA, „Despre asemănarea icoanei cu prototipul”, *Tabor* 3 (iunie 2010).

<sup>115</sup> NIKOLAI OZOLIN, „Înnoirea contemporană a iconografiei ortodoxe și începuturile școlii din Paris”, *Tabor* 7 (2009).

<sup>116</sup> DANIEL HANC, „Schimbarea la Față”, icoană cardinală a Tradiției”, *Tabor* 2 (2007).

Nu putem încheia acest tur de orizont al articolelor de teologia a icoanei fără a menționa și contribuția revistei *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, devenită ulterior, odată cu schimbarea denumirii unității bisericești care o editează, *Mitropolia Moldovei și Bucovinei* în care au fost publicate de-a lungul timpului studii importante pentru iconologia românească<sup>117</sup>. Între autorii care publică aici remarcându-se

---

<sup>117</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Hristos prototipul icoanei Sale”; LEONID USPENSKY, „Icoana Nașterii lui Hristos”; LEONID USPENSKY, „Originea icoanei creștine”; MILAN ȘESAN, „Din istoricul iconografiei ortodoxe până în secolul XIV”; MILAN ȘESAN, „Despre iconografia ortodoxă națională”; JEAN MEYENDORFF, „Iconografia înțelepciunii divine în tradiția bizantină”; CORINA NICOLESCU, „Studii recente despre icoane”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5-6 (1969); DUMITRU BELU, „Graiul în funcția lui etică”; C. BUZDUGAN, „Învățătura ortodoxă despre cinstirea sfințelor icoane”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-2 (1974); NICOLAE NEDELICU, „Stilul iconografic ortodox. Considerații pastorale”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 7-8 (1979); VASILE UNGUREANU, „Biserica-locas în interpretarea Sfântului Gherman al Constantinopolului și Simeon al Tesalonicului”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 9-12 (1979); ȘTEFAN SLEVOACĂ, „Despre cinstirea icoanelor”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 6-8 (1980); PIMEN ZAINEA, „Însemnătatea teologică a icoanei Botezului Domnului după texte liturgice”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-2 (1982); PIMEN ZAINEA, „Cinstirea icoanei după învățătura Bisericii Ortodoxe”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 4-6 (1984); AUREL JIVI, „Sinodul al VII-lea ecumenic”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5 (1987); IOAN MIHĂLȚAN, „Aspecte misionare privind cultul icoanelor”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5 (1987); PIMEN ZAINEA, „Învățătura ortodoxă despre icoană”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5 (1987); NICOLAE MACSIM, „Teofania icoanei în Ortodoxie. Implicații doctrinale”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1 (1988); ILIE MOLDOVAN, „Cuvântul lui Dumnezeu, în Scriptură și în Tradiție (Puncte de orientare în activitatea religioasă-morală și misionară a preotului ortodox)”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*

în mod deosebit părintele Nicolae Chifăr, cel care a dedicat mult timp și efort studierii iconoclasmului bizantin<sup>118</sup>.

---

3 (1989); PIMEN ZAINEA, „Lumea în icoană”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 4-6 (1989); VICTOR MOISE, „Icoana în lumina învățaturii Sfintei Scripturi”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 4 (1990); LUCA DIACONU, „Icoana, ochiul lui Dumnezeu spre lume și fereastra sufletului spre cer”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-3 (1991); VICTOR MOISE, „Icoana în lumina Sfintei Scripturi”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-3 (1992); NICOLAE CHIFĂR, „Icoana - teologie în culori și expresie a realității întrupării lui Hristos”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 10-12 (1995); MITROFAN BĂLUȚĂ, „Sfinții îngeri în pictură și iconografie”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000); NICOLAE CHIFĂR, „Iconologia Sfântului Ioan Damaschinul în contextul disputei iconoclaste din secolul al VIII-lea”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000); NICOLAE CHIFĂR, „Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al iconoclasmului”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000); VASILE CRISTESCU, „Relația reciprocă dintre tip și Prototip în învățătura despre cinstirea icoanelor a Sfântului Ioan Damaschinul”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000); PETRE SEMEN, „Temeiuri scripturistice ale artei iconografice”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000); IOAN ICĂ JR., „Creștinismul - filosofie a Vieții. Provocarea teologică a fenomenologiei lui Michel Henry”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-7 (2001); MIHAIL OVIDIU CIOBOTARU, „Caracterul chenotiv al icoanei”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-4 (2002); VASILE CRISTESCU, „Revelație și simbol verbal în icoana Învierii Domnului de la biserica Drăgănescu”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-4 (2002); NIKOLAI OZOLIN, „Iconologia Ortodoxă a Cincizecimii”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-4 (2002).

<sup>118</sup> Teza sa de doctorat despre Sinodul al VII-lea ecumenic constituie o importantă sursă de informare asupra acestui subiect. Vezi NICOLAE CHIFĂR, *Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche* (= Oikonomia 32), Erlangen, 1993.

## ***I. 2. 2. Teologia icoanei în periodicele ortodoxe<sup>119</sup> occidentale***

Pentru că spațiul necesar unei analize sau chiar prezentări a articolelor apărute în Occident în ultimii 50 de ani depășește scopurile și interesele prezentei cercetări, ne vom rezuma la a face câteva observații de ordin general despre câteva astfel de reviste.

O publicație de primă mână este revista ortodoxiei franceze, *Contacts*, o revistă cu o mare deschidere culturală și care a jucat un rol important în redescoperirea icoanei în mediul francez. Interesul față de imagine și de analiza ei din perspectiva teologiei ortodoxe a fost constant (poate și din cauza prezenței mulți ani ca secretar de redacție al lui Olivier Clement), revista *Contacts* influențând prin articolele publicate<sup>120</sup> iconologia ortodoxă ecumenică.

<sup>119</sup> Generalizând, am introdus în această categorie atât reviste girate confesional de grupări sau școli de teologie ortodoxă, cât și reviste care au ca punct de interes teologia ortodoxă sau creștinismul răsăritean, chiar dacă sunt editate în Universități sau mănăstiri catolice.

<sup>120</sup> ELISABETH BEHR-SIGEL, „Réflexion sur l'iconostase”, *Contacts* XII (1960); BORIS BOBRINSKOY, „Bref aperçu sur la querelle des Images”, *Contacts* XII (1960); OLIVIER CLEMENT, „A propos d'une théologie de l'Icone”, vol. XII; OLIVIER CLEMENT, „Le Monde des Images”, vol. XII; PAUL EVDOKIMOV, „L'art moderne ou la Sophia désaffectée”, *Contacts* XII (1960); P. SHERRARD, „Quelques aspects de l'art de l'Icone”, vol. XIV; DOM TH. STROTTMANN, „La consolation des Images”, *Contacts* XII (1962); MAX THURIAN, „Les images dans la Liturgie”, *Contacts* XIII (1963); JEAN-PHILIPPE RAMSEYER, „Decouverte de l'icone”, *Contacts* XIV (1964); VLADIMIR WEIDLE, „L'icone: image et symbole”, *Contacts* XV (1965); LEONID OUSPENSKY, „La question de l'iconostase”, *Contacts* XVI (1966); LEONID OUSPENSKY, „La questi-

on de l'art sacré", *Contacts XVIII* (1966); OLIVIER CLEMENT, „Crise et promesses à propos de la Beauté", vol. XX; PAUL EVDOKIMOV, „La Bible, les Pères et l'Icone", *Contacts XX* (1968); JEAN ONIMUS, „Métamorphose de la Beaute", *Contacts XX* (1968); PANAYOTIS NELLAS, „Théologie de l'Image: essai d'anthropologie orthodoxe", *Contacts XXV* (1973); DUMITRU STĂNILOAE, „L'homme, image de Dieu dans le monde", *Contacts XXV* (1973); CHARLES-HENRI DE BLAVETTE, „Le mystere du visage chez Nicolas Berdiaeff", *Contacts XXVI* (1974); GEORGES DROBOT, „L'icone de la Trinite de Roublev", *Contacts XXVI* (1974); PAVEL FLORENSKI, „L'icone", *Contacts XXVI* (1974), traduce de Georges Distrello; FRÈRE JACQUES, „L'icone, expression de la réalité spirituelle", *Contacts XXVI* (1974); ALAIN RIOU, „L'icone de la Trinite; la coupe de la Philanthropie", *Contacts XXVI* (1974); CHRISTOS YANNARAS, „L'icone, expression sémantique du langage non conventionnel", *Contacts XXVI* (1974); JEAN BRECK, „Icônes du Mystère Pascal", *Contacts XXXII* (1980); DOMINIQUE CERBELAND, „L'évolution de la légende d'Abgar et les origines de l'iconographie chrétienne", *Contacts XXXV* (1983); JERZY NOWOSIELSKI, „Mystagogie de l'image peinte de la Crucifixion", *Contacts XXXVIII* (1986), traduce de Françoise Lhoest; CHRISTOS YANNARAS, „Science et foi: la vision logique du monde", *Contacts XXXVIII* (1986), traduce de Michel Stavrou; MAHMOUD ZIBAWI, „Les Icônes arabes", *Contacts XXXIX* (1987); JAD HATEM, „L'Epiphanie du visage chez Georges Khodr", *Contacts XXXX* (1988); MAHMOUD ZIBAWI, „Remarques sur l'art chrétien en Orient et en Occident", *Contacts XXXXI* (1989); OLIVIER CLEMENT, „L'art et la foi", vol. XXXXII; CHRISTINE CHAILLOT, „Images et icônes dans L'Eglise syrienne orthodoxe d'Antioche", *Contacts XXXXV* (1993); ANCA VASILIU, „L'Agneau - Mandyion dans les fresques des Eglises Moldaves", vol. XXXXV; MICHEL EVDOKIMOV, „Approche iconographique de la notion de jugement", *Contacts XXXXVII* (1995); ANCA VASILIU, „Cosmologie et eschatologie dans l'exonartex de la Grande Eglise de Hurez", vol. XXXXVII; ANCA VASILIU, „Exercices de regard", vol. XXXXVIII; OLIVIER CLÉMENT, „Petite introduction à la théologie de l'icône", vol. L; OLIVIER CLÉMENT, „Pour une théologie de la beauté", vol. L; AN-

Tot în mediul ortodoxiei franceze de influență rusească se publică *Le Messenger Orthodoxe*, o revistă de foarte bună calitate a emigrației rusești din Franța, unde regăsim adesea abordări teologice și culturale ale artei sacre în general și ale icoanei ortodoxe în particular<sup>121</sup>, cu toate că nu aceasta constituia domeniul principal de interes.

---

CA VASILIU, „Espace iconique de la prière”, vol. L; MAHMOUD ZIBAWI, „La Passion du Christ : du signe à l’icône”, *Contacts* L, 1 (1998); OLIVIER CLÉMENT, „Le Nom et le Visage”, vol. LI; OLIVIER CLÉMENT, „Notes sur cinéma et christianisme”, vol. LIII; ANDRÉ LOSSKY, „Icône et liturgie, deux expressions d’un Mystère unique: l’exemple de la Transfiguration”, *Contacts* LVI, 206 (2003); OLIVIER CLEMENT, „La vraie beauté”, vol. LXI; NOËL RUFFIEUX, „Pour que l’icône s’efface devant la Présence”, *Contacts* LXI, 226 (2009).

<sup>121</sup> SERGHEI BOULGAKOV, „La vénération des icônes”, *Le Messenger Orthodoxe* 15-16, III-IV (1961), traducere de Emile Simonod; ELIE MÉLIA, „Art et la paroisse”, *Le Messenger Orthodoxe* III-IV (1961); SERGHEI BOULGAKOV, „Pensées sur l’art”, *Le Messenger Orthodoxe* 57, I (1972), traducere de Emile Simonod; GEORGES KHODR, „Art et création”, *Le Messenger Orthodoxe* 59-60, 3-4 (1972), traducere de Adéline Asfour; A. VASSILIEFF, „André Roublev et Grégoire Palama”, *Le Messenger Orthodoxe* 68-69, IV-I (1975 1974); JEAN BESSE, „Le renouveau de l’iconodulie de Occident”, *Le Messenger Orthodoxe* 92, 1 (1983); GRÉGOIRE KROUG, „L’icône de la Sainte Trinité”, *Le Messenger Orthodoxe* 92, 1 (1983); NICHOLAS OZOLIN, „Le découverte de l’icône par l’Occident”, *Le Messenger Orthodoxe* 92, 1 (1983); EUGÈNE TROUBETSKOI, „Meditation en couleurs”, *Le Messenger Orthodoxe* 92, 1 (1983); NICHOLAS OZOLIN, „La doctrine boulgakoviennne de la descriptibilité de Dieu à la lumière de la théologie orthodoxe de l’icône”, *Le Messenger Orthodoxe* 98, 1-2 (1985); ARCHIMANDRITE BASILE, „Commentaires théologiques sur les fresques du monastère de Stavronikita”, *Le Messenger Orthodoxe* 112, 3 (1989); MICHEL BRY, „Trois notes sur les icônes”, *Le Messenger Orthodoxe* 112, 3 (1989); GEORG OSTROGORSKY, „Rome et Byzance dans la lut-

Revista *Irénikon* a monahilor de la Chevetogne, orientată mai ales către patristica și ecumenism, și, cu toate că interesul manifestat față de problema cuvântului<sup>122</sup> este mai mare, nici icoana nu este total ignorată<sup>123</sup>

Între periodicele ortodoxe de dincolo de ocean contribuții iconologice se regăsesc în „The Greek Orthodox Theological Review”<sup>124</sup> sau revista Seminarului Sfân-

---

te pour la vénération des images”, *Le Messenger Orthodoxe* 112, 3 (1989); LEONID OUSPENSKY, „L’image de Christ non faite de main de l’homme”, *Le Messenger Orthodoxe* 112, 3 (1989); LEONID OUSPENSKY, LYDIA OUSPENSKY, „La matière dans l’art sacré”, *Le Messenger Orthodoxe* 112, 3 (1989); NICHOLAS OZOLIN, „Image et spiritualité”, *Le Messenger Orthodoxe* 112, 3 (1989); JEAN-CLAUDE LARCHET, „La signification de la perspective et de la représentation spatiale dans l’art de la Renaissance et dans l’iconographie orthodoxe”, *Le Messenger Orthodoxe* 119-120, 1-2 (1992); ANTOINE NIVIÈRE, „La philosophie du Nom dans l’oeuvre du P. Serge Boulgakov”, *Le Messenger Orthodoxe* 124, 1 (1995 1995).

<sup>122</sup> R. BORNERT, „Parole et sacrement en perspective luthérienne et catholique”, *Irénikon* XLV, & (1972); DENIS MÜLLER, „Parole de Dieu, langage et symbole”, *Irénikon* LVIII (1985); ADOLPHE GESCHÉ, „Notre terre, demeure du Logos”, *Irénikon* LXII (1989); PIERRE BÜHLER, „Parole de Dieu et herméneutique. Introduction à la pensée de Gerhard Ebeling”, *Irénikon* LXX (1997).

<sup>123</sup> EMMANUEL LANNE, „Rome et les Images saintes”, *Irénikon* LIX (1986); DOMINIQUE CERBELAND, „L’évangile, l’eucharistie, l’icône: une périchorèse de la parousie liturgique”, *Irénikon* LXXXIII (2005).

<sup>124</sup> CONSTANTIN KALOKYRIS, „The Essence of Orthodox Iconography I”, *The Greek Orthodox Theological Review* 12, 2 (1967); CONSTANTIN KALOKYRIS, „The Essence of Orthodox Iconography II”, *The Greek Orthodox Theological Review* 13, 1 (1968); CONSTANTIN KALOKYRIS, „The Essence of Orthodox Iconography III”, *The Greek Orthodox Theological Review* 14, 1 (1969); ARISTEIDIS PAPADAKIS, „Hagiography in Relation to Iconoclasm”, *The Greek Orthodox Theological*

---

*Review* 14, 2 (1969); MARJORIE O'ROURKE BOYLE, „Christ the Icon in the Apologies for Holy Images of John of Damascus”, *The Greek Orthodox Theological Review* 15, 2 (1970); VLADIMIR LOSSKY, „The Problem of the Vision Face to Face and Byzantine Patristic Tradition”, *The Greek Orthodox Theological Review* 17, 2 (1972); LINDA M. PAPAHRIS, „Notes on the Nature of the «Byzantine Style»”, *The Greek Orthodox Theological Review* 17, 2 (1972); STEPHEN GERRO, „The «Libri Carolini» and the Image Controversy”, *The Greek Orthodox Theological Review* 18, 1-2 (1973); MAXIMOS AGIORGOUSSIS, „Image as »Sign» (Semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil”, *The Greek Orthodox Theological Review* 21, 1 (1976); CONSTANTINE CAVARNOS, „Knowing God Through Icons and Hymnody”, *The Greek Orthodox Theological Review* 22, 3-4 (1978); CHRISTOPHER L. CHASE, „A Note on the Theological Origins of the Iconography of the Dead Christ”, *The Greek Orthodox Theological Review* 24, 1 (1979); ROBERT M. ARIDA, „Second Nicaea: The Vision of the New Man and the New Creation in the Orthodox Icon”, vol. 32; NICHOLAS V. LOSSKY, „The Significance of Second Nicaea”, vol. 32; ANDREW J. SOPKO, „Second Nicaea (787-1987). Eucharist, Image and Priesthood”, vol. 32; GENNADIOS LIMOURIS, „The Apocalyptic Character and Dimension of the Icon in the Life of the Orthodox Church”, *The Greek Orthodox Theological Review* 33, 3 (1988); DESPINA STRATONDAKI-WHITE, „Patriarch Photios and the Conclusion of the Iconoclasm”, *The Greek Orthodox Theological Review* 44, 1-4 (1990); JOSEPH BOSSAKOV, „The Iconoclastic Controversy - Historical Perspectives”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993); AUREL JIVI, „The Relevance of the Seventh Ecumenical Synod”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993); NICHOLAS OZOLIN, „The Theology of the Icon”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993); JAROSLAV SUVASKY, „A Czechoslovak Reflection on the Message of the Icon”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993); BLAGOY TSCHIFLIANOV, „The Iconoclastic Controversy - A Theological Perspective”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993); NIKOLAI ZABOLOTSKY, „Eucharist - The Bread of the World -



tul Vladimir din New York, *St. Vladimir's Theological Quarterly*<sup>125</sup> (cel care anterior se numise *St. Vladimir's Seminary Quarterly*). Se poate constata că în mediul teologic ortodox anglofon a existat atât reflecție teologică originală asupra imaginii, cât și contactul permanent cu teologi precum Le-

---

The Aesthetics of the Iconography", *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993); NIKOLAI ZABOLOTSKY, „The Kingdom of God and Society: An Inquiry into the Meaning of the Seventh Ecumenical Council for Today", *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993).

<sup>125</sup> GEORGES FLOROVSKY, „Concerning the Holy Icons", *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 2, 3 (1954); LEONID OUSPENSKY, „The Problem of the Iconostasis", *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8, 4 (1964); THEODORE SIDERIS, „The Theological Position of the Iconophiles During the Iconoclastic Controversy", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17, 3 (1973); BORIS BOBRINSKOY, „The Icon: Sacrament of the Kingdom", vol. 31; LEONID OUSPENSKY, „Iconography of the Descent of the Holy Spirit", vol. 31; NICHOLAS OZOLIN, „The Theology of the Icon", vol. 31; V.M. ZHIVOV, „The Mystagogy of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image", vol. 31; CONSTANTINE SCOUTERIS, „Image, Symbol and Language in Relation to the Holy Trinity", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36, 3 (1992); JOHN MCGUCKIN, „The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eight Century Byzantium", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, 1 (1993); GEORGIOS METALLIDIS, „Theodore of Studium Against the Iconoclasts: the Arguments of His Letters", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46, 2-3 (2002); MICHAEL PLEKON, „Theologians of Beauty: Iconographers Leonid Ouspensky and Fr. Gregory Krug in Retrospective", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46, 1 (2002); ROBERT M. ARIDA, „Another Look at the Solid Iconostasis in the Russian Orthodox Church", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 52, 3-4 (2008); TELFORD WORK, „Iconomy: A Rule Theory for Images in the Church", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 52, 3-4 (2008).

onid Uspensky sau Nikolai Ozolin, cei care putem spune că au dat tonul iconologiei ortodoxe a secolului XX.

În spațiul germanofon meditații asupra statutului imaginii în ortodoxie întâlnim în revista Facultății de Teologie din cadrul Universității Ludwig-Maximilian München (mai cu seamă în numărul tematic din 1987)<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> HANS BELTING, „Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen”, vol. 1; E. BISER, „Bild und Wort”, vol. 1; H. BÜRKLE, „Das Bild als Ausdrucksmittel von Glaubensinhalten in den Weltreligionen”, vol. 1; H. GÖRG, „Das alttestamentliche Bilderverbot im frühen Judentum”, vol. 1; A. HOHLWEG, „Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil. Hintergründe und geschichtlicher Umriß”, vol. 1; GEORG KRETSCHMAR, „Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987); H. MEYER, „Zum Götterbild in der griechischen Religion und Kulturgeschichte”, vol. 1; THEODOR NIKOLAOU, „Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987); M. RESTLE, „Zur Entstehung der Bilder in der Alte Kirche”, vol. 1; P. STOCKMEIER, „Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern”, vol. 1; G. LIMOURIS, „Art, Theology and Russian Piety in Relation to Liturgy”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 2, II (1988); STANLEY SAMUEL HARAKAS, „Icon and Ethics”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 4, II (1990); THEODOR NIKOLAOU, „Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 7, I (1993); VLADIMIR IVANOV, „Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der Orthodoxen Theologie”, *Orthodoxes Fo-*

și în Ostkirchliche Studien<sup>127</sup>.

Deși revistele avute în vedere nu epuizează spațiul teologic în care problema icoanei a fost luată în discuție (ar *rum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 11, I (1997); INA MERDJANOVA, „Das Bild Gottes im Menschen : Die orthodoxe Anthropologie und Anthropodizee”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 12, I (1998); MARTIN WALLRAFF, „Das siebte ökumenische Konzil (Nikaia 787) in der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 13, I (1999); THEODOR NIKOLAOU, „«Du sollst dir kein Gottesbild machen». Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 15, I (2001); FERDINAND GAHBAUER, „Gottesschau und Lichtvision bei den byzantinischen Mystikern”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 16, I (2002).

<sup>127</sup> DEMOSTHENOS SAVRAMIS, „Der abergläubige Missbrauch der Bilder in Byzanz”, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960); RUDOLF M. MAINKA, „Zum Brief des Patriarchen Nikephoros I von Konstantinopel an Papst Leo III”, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964); P. KRÜGER, „Der Ritus der Ikonenweihe nach dem westsyrischen Pontifikale und seine theologische Deutung im Vergleich zu byzantinischen Ikone”, *Ostkirchliche Studien* 14 (1965); THEODOR NIKOLAOU, „Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos”, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976); VLADIMIR IVANOV, „Grundsätze der Orthodoxen Ikonenkunde”, vol. 36; V.V. BYCKOV, „Die neoorthodoxe Theologie der Ikone”, *Ostkirchliche Studien* 42 (1993); WACŁAW HRYNIEWICZ, „Schönheit und Heil. Über die Eschatologie der Ikone”, *Ostkirchliche Studien* 49 (2000); KARL CHRISTIAN FELMY, „„Die Welt wird durch die Schönheit gerettet werden”. Ein Beitrag zur russischen Spiritualität”, *Ostkirchliche Studien* 54 (2005); STEPHAN KUNKEL, „Metaphysik des Schauens. Die Ikonentheologie Pavel Florenskijs”, *Ostkirchliche Studien* 56 (2007).

fi absurdă o astfel de pretenție), survolând tematicile abordate se poate observa faptul că spre deosebire de ceea ce s-a scris în perioade similare în România, predomină abordarea academică pe de o parte, iar pe de altă parte scrisul viu, eseistic (specific mai ales zonei franceze). Dacă în Occident s-a putut observa abordarea teologică interdisciplinară a icoanei, în România lucrul acesta a început să fie realizat mai cu seamă începând din 2000 încoace, când tonul meditației teologice și filosofice asupra icoanei a fost dat de publicarea traducerii colecției de eseuri a lui Jean-Luc Marion „Crucea vizibilului”<sup>128</sup>, care a influențat o serie de studii în acesta zonă de interferență<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*.

<sup>129</sup> Vezi spre exemplul eseurile părintelui Ioan Chiriă publicate în *Catetele Echinox*: IOAN CHIRILĂ, „Porțile cerului. O reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice și transcendente a actului liturgic”, *Catetele Echinox* 2 (2002); IOAN CHIRILĂ, „Présence du Logos dans l’ image”, *Catetele Echinox* 12 (2007); sau studiile dedicate lui Marion de felul: MIHAIL NEAMȚU, „Idol, simbol, icoană. O discuție a fenomenologiei imaginii la Jean-Luc Marion”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* I, 2 (2003); MARIUS BOLDOR, „Pedagogia privirii. O incursiune fenomenologică în lumea vizibilului împreună cu Jean-Luc Marion”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* I, 4 (2004); ALIN TAT, „La philosophie chrétienne chez Jean-Luc Marion”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* III, 4 (2005).

### I. 3. Cuvânt și imagine

Dumitru Vanca publică în anul 2005 un amplu studiu despre cuvânt și imagine, analizate preponderent în funcția lor didactică<sup>130</sup>. Această lucrare are la bază teza de doctorat a autorului susținută în anul 2003 la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu. În cazul acestei lucrări trebuie sesizată următoarea nuanță: intenția autorului nu este aceea de a prezenta *în primul rând* raportul dintre cuvânt și imagine în domeniul teologiei, ci, are în vedere în principal icoana, pe care o privește din perspectiva relației ei cu „cuvântul scris sau vorbit al Bisericii”<sup>131</sup>. Cel puțin aceasta este prima afirmație a autorului, confirmată de structura generală a lucrării, chiar dacă ceva mai departe ni se spune că „lucrarea încearcă să afle profunzimile raportului dintre imagine și cuvânt, dintre icoană și lucrarea catehetico-didactică a Bisericii”<sup>132</sup>. Abordarea imaginii se face așadar din perspectiva funcției sale „catehetico-didactice” care „este de departe cea mai puțin contestată. Această funcțiune a fost afirmată permanent și continuu de Biserică.”<sup>133</sup> Consta-

<sup>130</sup> DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

<sup>131</sup> Privind icoana din această perspectivă funcția și rolul icoanei este redus foarte mult. În loc să se îmbogățească prin relația cu cuvântul, imaginea este redusă la funcția sa didactică. *ibidem*, p. 6.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

tarea aceasta este cât se poate de adevărată și de onestă<sup>134</sup>, însă ceea ce se pierde din vedere este că funcția catehetică sau educativă a icoanei este cea mai îndepărtată de specificitatea ei<sup>135</sup>. Chiar dacă icoana a avut totdeauna un rol pedagogic de prim rang, datorită fundamentării sale hristologice ea nu a fost redusă niciodată la simplul statut de „biblie a neștiutorilor de carte”<sup>136</sup>. Icoana a refuzat totdeauna cu vehemență reducerea ei la un simplu rol ilustrativ<sup>137</sup>, pentru că ea, „livrându-se în registrul vederii, vrea să comunice totuși un conținut teoretic”<sup>138</sup>.

Structural lucrarea este organizată în șapte capitole. Dintre acestea importante pentru problematica prezentei lucrări sunt primul capitol și al cincilea. Primul dintre ele, *Imagine și Cuvânt*<sup>139</sup>, abordează o serie de chestiuni de ordin filologic și filosofic, iar capitolul cinci este dedicat raportului de *analogie* și *complementaritate*<sup>140</sup> dintre cuvânt și imagine. Accentul însă cade aproape mereu pe icoană în mod

---

<sup>134</sup> Vezi spre exemplu aprecierile bizantinologului român N. Bănescu în contextul analizei iconoclasmului NICOLAE BĂNESCU, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, Anastasia, București, 2003, p. 119.

<sup>135</sup> Acesta este motivul care îl determină pe Christoph Schönborn să afirme ca adversarii icoanelor erau dispuși să păstreze arta religioasă decorativă sau narativă, însă în nici un caz arta sacra. CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, traducere de Vasile Răducă, Anastasia, București, 1996, p. 184.

<sup>136</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, p. 54.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>138</sup> VIANU MUREȘAN, *Simbolul, icoana, fața, Eikon*, Cluj-Napoca, p. 124.

<sup>139</sup> DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, pp. 11-35.

<sup>140</sup> *Ibidem*, pp. 169-203.

special, și nu pe imagine în general, drept pentru care doar puține dintre considerațiile autorului vor fi utile demersului nostru.

În afara tezei de doctorat a părintelui Dumitru Vanca în spațiul românesc nu s-au mai dedicat alte lucrări analizei raportului dintre cuvânt și imagine, cu toate că această relație a fost surprinsă pasager într-o serie de lucrări, preponderent din domeniul omileticii și cateheticii<sup>141</sup>.

\*\*\*

La finalul acestui tur de orizont asupra publicațiilor teologice din spațiul românesc care tratează tema cuvântului sau/și a imaginii se observă că atât cuvântul, cât și imaginea au fost destul de dezbătute, fără a fi însă epuizate. Din ferire pentru cei preocupați de această problematică teologii români au fost în general bine conectați la teologia icoanei produsă în Occident (cu precădere în spațiul francez și în cel german), după cum o dovedesc traducerile. Deși destul de puține înainte de 1989 din cauza contextului opresiv, acestea abundă în ultimii 15 ani, așa încât marile lucrări și sinteze de teologie a icoanei sunt accesibile și în limba română.

Pe de cealaltă parte trebuie spus că în mulțimea de lucrări autohtone dedicate icoanei avem de-a face cu prea puțină originalitate, fie că este vorba de maniera de abordare, fie de construcția și organizarea materialului. Remarcabile peste timp rămân articolele de iconologie dogmatică

---

<sup>141</sup> Vezi spre exemplu: IOAN TOADER, „Parole et prédication dans le contexte liturgique orthodoxe”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1999), pp. 179-180.

a părintelui Stăniloae (care au marcat irevocabil gândirea teologică românească, cantonând-o exclusiv în sfera hristologiei, după cum îi reproșează părintele Ioan I. Ică jr.), articolul părintelui Ioan Rămureanu despre cinstirea icoanelor în primele trei secole și mai aproape de noi contribuțiile bine documentate ale părintelui Nicolae Chifăr în domeniul iconoclasmului bizantin și a teologiei icoanei elaborate cu acest prilej. Abordările teoretice privind sensul imaginii și al cuvântului din punct de vedere teologic sunt destul de puține, la fel cum puține sunt privirile comparative. Și de această dată, între teologii clasici rolul cel mai de seamă l-a avut părintele Dumitru Stăniloae. Foarte mulți alți teologi s-au rezumat doar la prezentarea schematică a învățăturii patristice despre icoane, fără a realiza însă și o foarte clară așezare a acestei teologii în contextul mai larg, doctrinar și istoric în care a apărut, la fel cum prea rar avem de-a face cu actualizări vii și autentice ale acestui mesaj pentru cititorii contemporani.



## II. Cuvânt și imagine, o analiză semantică și filosofică

Cred că este necesar ca lucrarea aceasta să debuteze cu o încercare de definire și delimitare semantică a conceptelor *cuvânt* și *imagine*. Investigația va depăși sfera strict semantică<sup>1</sup>, pornind de la etimologie pentru a se extinde până la semnificațiile filosofice ale acestor doi termeni.

### II. 1. 1. *Cuvânt și/sau logos. O abordare semantică*

Dacă cercetăm un dicționar explicativ al limbii române<sup>2</sup>, vom constata că acest termen este definit într-un prim sens ca *unitate de bază a vocabularului constând dintr-un sunet sau un complex de sunete cărora le corespund unul sau mai multe sensuri*, dar nu se limitează la atât, ci merge spre un grad mai mare de interioritate semnificând: *gânduri, idei exprimate prin vorbe*. Mergând mai departe în explorarea sensurilor acestei noțiuni constatăm că pe măsura

<sup>1</sup> Într-un articol cuprins în volumul de debut al lui H.-R. Patapievici, „Între erratum și syllabus”, autorul menționează fulgurant „potențialul profetic al sferei de cuprindere a cuvintelor”, care „nu știu neapărat ceea ce vom gândi noi în viitor, dar, par a ști, latent, tot ceea ce vom putea în genere gândi”. Aceasta ar putea fi o justificare a lungii incursiuni în lumea cuvintelor care urmează. HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Cerul văzut prin lentilă* (= Totem), I, Nemira, București, 1995, p. 25.

<sup>2</sup> *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, București, 1975.

ce ne depărtăm de sensul lui primar, cuvântul capătă o tot mai mare spiritualizare. În felul acesta, cuvânt înseamnă și: *angajament pe care și-l ia cineva; făgăduială; promisiune*, dar și: *punct de vedere particular; judecată; poziție; considerent; opinie; părere*.

Toate acestea sunt însă destul de departe de sensul pe care îl are λόγος-ul grecesc<sup>3</sup>. Iată care sunt sensurile

<sup>3</sup> Problema sensurilor conceptului λόγος este detaliată lexicoane precum *Lexiconul Friberg*: λόγος, ου, ὁ înrudit cu λέγω; (1) este un termen general pentru *cuvântare, cuvânt, discurs*, (Mt 22,46); adesea în opoziție cu ἔργον (*faptă*) (1 In 3,18); (2) traducerea acestui cuvânt este dependentă de o mare varietate de contexte în care apare; (a) întrebare (Mt 21, 24); (b) *profeție* (In 2,22); (c) *porunca* (2 Ptr. 3,5); (d) *veste* (Fapte 11,22); (e) *mesaj, învățătură* (Lc. 4,32); (f) *declarație* (Mt 12,32), antonim al lui μῦθος (*legendă, mit*); (g) uneori are înțeles de cuvinte care formează o unitate de expresie: *discurs, cuvântare, predare, conversație* (Mt 7,24); (h) *subiect, chestiune* discutată (Mc 9,10); (3) în cadrul revelației; (a) *cuvânt, mesaj* (al lui Dumnezeu) (In 10,35); (b) *poruncă sau porunci* (Mt 15,6); (c) descoperirea desăvârșită a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, *Cuvântul* (In 1,1); (d) conținut al revelației, *cuvânt, mesaj* (Lc 5,1); (4) în sens legal sau tehnic; (a) *acuzatie*; (b) *socoteală* (nu în sens matematic, ci în sensul de a da socoteală, a da seama) (Rm. 14,12); (c) *rațiune, motiv* (Fapte 10,29). Asemănătoare, dar mai puțin detaliată este explicația cuprinsă în *USB Greek Dictionary*: λόγος' ου ceva spus (cuvânt, cuvântare, mesaj, predare, vorbă, conversație, predică, 1 Tim 5,17; Cuvânt (în hristologia ioaneică); stabilirea unui înțelegeri, ( πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος căruia trebuie să-I dăm socoteală Ev 4,13); valoare, preț (Fapte 20,24); rațiune, cuviință ( κατὰ λόγον după cuviință (trad. rom) Fapte 18,14); carte (Fapte 1,1). O explicație amplă, probabil cea mai amplă, este cuprinsă în *Lexiconul Grec* al lui Thayer: λόγος λόγού ὁ, λέγω. (începând de la Homer), sensul propriu este acela de *colecție, adunare*, valabil atât pentru lucrurile puse împreună în procesul gândirii, cât și cele care au fost gândite și exprimate în cuvinte. Trebuie deci, distinse două mari ramuri ale sensurilor acestui cuvânt: cea privind ex-

primarea și cealaltă privind gândirea. I. Privitor la exprimare, discurs:

**1. a cuvânt**, nu în sens gramatical (echivalent al lui *vocabulum*, care este mai degrabă numele unui obiect), cât limbaj, un cuvânt care exprimat de o voce vie întrupează o concepție sau o idee; (diferit însă de ῥῆμα și ἔπος” Ev 12,19; ἀποκριθῆναι λόγον, Mt 22,46; εἰπεῖν λόγῳ, Mt 8,8; Lc 7,7; λαλῆσαι πέντε μυρίου λόγους, 1 Cor 14,19; διδόναι λόγον εὖσημόν a spune un cuvânt distinct, discurs inteligibil, 1 Cor 14,9; εἰπεῖν λόγον κατὰ τίνος, a vorbi împotriva cuiva Mt 12,32; ἀλσο εἰς τινα, Lc 12,10; a scoate demoni λόγῳ Mt 8,16; ἐπερωτᾶν τινα ἐν λόγοις ἱκανοῖς, Lc 23,9; cuvintele unei conversații, ἀντιβάλλειν λόγους, Lc 24,17. **2. ce a spus cineva, zicere**; a. sens general: Mt 19,22; Mc 5,36; 7,29; Lc 1,29; 20,20; In 2,22; 4,39; 6,60; 7,36; 15,20; 18,9; 19,8; Fapte 7,29; ὁ λόγος οὗτος, Lc 7,17, cf. 16; τὸν αὐτόν λόγον εἰπὼν, Mt 26,44; (Mc 14,39); παγιδεύειν τινα ἐν λόγῳ, cuvânt sau spusă pe care să o smulgă de la El pentru a o transforma în acuzație. Mt 22,15; οἱ λόγοι τίνος, cuvintele, poruncile, sfaturile, promisiunile etc. ale oricărui profesor, Mt 10,14; 24,35; Mc 8,38; Lc 9,44; In 14,24; Fapte 20,35; λόγοι ἀληθινοί, Ap 19,9; 21,5; πιστοί Ap 22,6; κενοί, Ef 5,6, πλάστοι, 2 Ptr. 2,3 ; b. spusă a lui Dumnezeu, echivalent cu decret, mandat, ordin Rm. 9,28; **3. discurs** (lat. *oratio*); a. actul vorbirii, cuvântare: Fapte 14,12; 2 Cor 10,10; Iac 3,2 b. echivalent cu *capacitatea de a vorbi*: Ef 6,19; abilitate și exercițiu al vorbirii ἰδιώτης τῷ λόγῳ ἄλλ’ οὐ τῇ γνώσει 2 Cor 11,6; δυνατός ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, Lc 24,19; λόγος σοφίας σου γνώσεως, arta de a vorbi despre lucruri legate de cunoaștere sau înțelepciune 1 Cor 12,8. c. maniera sau stil de vorbire: ἐν παντί λόγῳ, 1 Cor 1,5 d. vorbire continuă, discurs, caracteristic în Noul Testament învățătorilor: Lc 4,32; In 4,41; Fapte 4,4; 20,7; 1 Cor 1,17. e. indicații: Col 4,3; Tit 2,8; 1 Ptr. 3,1; împreună cu διδασκαλία, 1 Tim. 5,17; echivalent cu κήρυγμα, *predică, propovăduire*: λόγος ἀληθείας, 2 Cor 6,7; Iac 1,18; ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, Col 1,5; Ef 1,13; 2 Tim 2,15 τῆς καταλλαγῆς 2 Cor 5,19; ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης privind această mântuire (mântuirea obținută prin jertfa lui Hristos), Fapte 13,26; ὁ λόγος τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ., Mt 13,19; τοῦ σταυροῦ, 1 Cor 1,18; **4. în sens obiectiv**, ceea ce este comunicat prin instrucțiune, doctrină, învățătură: în sens general, Fapte 18,15; ὁ λόγος αὐτῶν, 2 Tim 2,17;

acestuia după Andrei Cornea<sup>4</sup>:

plural ἡμέτεροι λόγοι, 2 Tim 4,15; ὑγιαίνοντες λόγοι, 2 Tim 1,13; cu sens specific, învățătura privind obținerea prin Hristos a mântuirii în Împărăția Cerurilor Mt 13,20-23; Mc 4,14-20; 8,32; 16,20. **5. orice privește discursul, narațiune, narativ; ficțiune, poveste** Mt 28,15, *dare de seamă, știre* (in sens bun): ὁ λόγος știrile privind succesul cauzei lui Hristos, Fapte 11,22; περί τίνος, Lc 5,15; *veste*, In 21,23; **6. chestiune în discuție**: Mt 21,24; Mc 11,29; Lc 20,3; Fapte 8,21; 15,6; **7. lucru despre care s-a vorbit sau s-a discutat** Mc 1,45; II. Proces interior al gândirii (lat. *rați*o): **1. rațiune**, facultatea mentală a gândirii, meditației, calculului etc., **2. cont, considerație**: λόγον ποιεῖσθαι τίνος, a avea considerație pentru, a ține cont de un lucru Fapte 20,24; **3. cont, socoteală, scor** **4. relație**: πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος, cel cu care ne găsim în relație și în fața căruia vom da socoteală (Și nu este nici o făptură ascunsă înaintea Lui, ci toate sunt goale și descoperite, pentru ochii Celui în fața Căruia noi vom da socoteală. Evr. 4, 13 ); κατὰ λόγον, *cum este corect, drept, precum se cuvine* (Și când Pavel era gata să deschidă gura, Galion a zis către iudei: Dacă ar fi vreo nedreptate sau vreo faptă vicleană, o, iudeilor, v-aș asculta precum se cuvine; Fapte 18, 14) **5. rațiune, cauză, motiv**: τίνι λόγῳ, din ce cauză? De ce? (De aceea, chemat fiind să vin, am venit fără împotrivire. Deci vă întreb: Pentru care cuvânt ați trimis după mine?, Fapte 10, 29) III. In anumite pasaje din scrierile lui Ioan ὁ λόγος denotă Cuvântul fințial al lui Dumnezeu, înțelepciunea ipostatice a lui Dumnezeu, cel prin care lucrează creația și pronia universului, pricinuitoarea vieții, care pentru mântuirea oamenilor s-a întrupat, strălucind prin cuvintele și faptele sale In 1,1;14, I In 5,7 . (Traducere realizată după ediția electronică a acestor lexicoane din *BibleWorks 7*)

<sup>4</sup> ANDREI CORNEA, *Cuvintelnice fără frontiere*, Polirom, Iași, 2002, pp. 7-8 am utilizat explicația pe care o oferă Andrei Cornea deoarece am socotit-o a fi suficientă pentru a face clarificările necesare lucrării de față; Vezi însă și ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, Hachette, Paris, 1995, pp. 1200-1201; BRICE PARAIN, *Logosul platonician*, traducere de Monica Jităreanu, Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 13.

- discurs articulat, cu sens, alcătuit, minimum, dintr-un subiect și un predicat;
- expresie verbală în general, cuvântare, spusă;
- sens, semnificație;
- proces interior al gândirii, raționament;
- rațiune, logica discursului;
- rațiune în general, rațiune universală, spirit;
- regulă, lege, principiu, temelie;
- raport matematic;
- proporție;
- calcul, socoteală, cont
- definiție; concept
- esență;
- formă, structură;
- compoziție literară în proză;
- discurs rațional și nu mitic etc.
- argument, teză, expunere de motive;
- subiectul discursului

Așadar, sensurile grecești sunt foarte ample, în centru găsim acela de rațiune, principiu, temelie<sup>5</sup>.

În limba română termenul *cuvânt* este preluat pe filieră latină, provenind de la *conventus*, care însemna adu-

---

<sup>5</sup> Este extrem de dificil să epuizăm sfera semantică a acestui concept nu doar datorită amplitudinii pe care o are în sine, ci și din pricina istoriei pe care această noțiune a avut-o în istoria filosofiei, fiecare autor conferindu-i nuanțe proprii. Vezi spre exemplu foarte sinteticele precizări de natură semantică pe care le face Dan Maziliu în preambulul lucrării sale „Limitele logos-ului la Plotin” în ANDREEA PARAPUF, *Logos, limbă, limbaj*, Zeta books, București, 2007, p. 12.

nare sau comunitate<sup>6</sup>, dar verbul *convenio* de la care avem substantivul *conventus*, înseamnă și a se înțelege, a conveni, a se potrivi<sup>7</sup>. Legătură, cel puțin din perspectiva etimologiei conceptului, dintre semnificat și semnificant este una exclusiv convențională, excluzând participarea ontologică<sup>8</sup>, așa cum lasă să se înțeleagă și cum a fost interpretat omologul grecesc al acestui concept. Centrul de greutate se mută dinspre rațiune înspre convenție. Dinspre gândire înspre înțelegere, conveniență. Dinspre discurs înspre potriveală. Dacă *logosul* era un termen esențial al filosofiei, cuvântul coboară o treaptă mai jos. La ce să fie bună convenția într-un spațiu al speculației, al rațiunii.

## ***II. 1. 2. De la logos la cuvânt***<sup>9</sup>

Cele două concepte (logos și cuvânt), care astăzi se substituie adesea reciproc, pun față în față două culturi radical diferite, cu valori specifice și interese distincte. Dacă pentru greci discursul era menit să descopere ideile din spatele lucrurilor vizibile, romanii au fost indiferenți față de asemenea subțirimi. Au excelat însă la capitolul social, administrativ și juridic (Republica lui Platon e imposibil de pus în practică, în vreme ce legile romane sunt încă materie obli-

---

<sup>6</sup> GHEORGHE GUȚU, *Dicționar latin-român*, Științifică, București, 1995, p. 108.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>8</sup> Vezi și DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 28.

<sup>9</sup> Pe această temă vezi articolul: PAUL SILADI, „Cuvântul, un concept la interferența a două sfere semantice”, p. 4.

gatorie de studiu la Facultățile de Drept). Ceea ce ne duce un pas mai departe. Logosul este solitar, gândirea și în definitiv chiar și discursul cu întregul său proces de elaborare sunt activități singuratic. Cuvântul este în mod necesar comunitar. Convenția, înțelegerea nu poate fi făcută independent de dorințele și dispozițiile celorlalți.

În spațiul elenofon creștin (chiar dacă nu exclusiv) logosul a fost o temă perenă de meditație. S-a vorbit despre rațiunile lucrurilor, despre gândurile lui Dumnezeu care se ascund în spatele lumii create, și așa mai departe, o întreagă filosofie fascinantă. Aceste speculații putem presupune că au fost, dacă nu generate, cel puțin susținute, de plaja semantică extinsă a logosului. În teologia românească terminologia făcea imposibilă continuarea acestui tip de gândire fără adaptarea sensurilor. În acest context s-a profilat soluția părintelui Stăniloae. Datorită valențelor sale comunitare, cuvântul a devenit foarte ușor de integrat într-o teologie personalistă, în perfectă coerență cu teologia patristică a logosului. Teologia pe care o practică părintele Dumitru Stăniloae insistă mai ales pe dimensiunea comunională a cuvântului, a cărui funcție este clară, anume îi unește pe oameni între ei (și aici vedem cât se poate de limpede sensul etimologic). Dar, teologul român nu se limitează la a exploata dimensiunea aceasta, ci asumă în mod organic tradiția teologiei logosului, adăugând sensurilor pe care le are cuvântul în limba română și sensul principal al logosului, anume acela de rațiune. În felul acesta, teologia cuvântului depășește etimologia, și integrând logosul, împacă două culturi, cea greacă și cea latină.

În cele ce urmează, teoretizând asupra cuvântului îl vom înțelege depășindu-și granițele fixate de *Dicționarul ex-*

*plicativ al limbii române* pentru a se apropia cât mai mult de sensurile termenului originar grecesc. Toată teologia Logosului care se dezvoltă de-a lungul timpului le are în vedere pe acestea din urmă. Așadar, utilizând termenul românesc, cuvânt, vom avea în vedere întreaga arie semantică a termenului grecesc, care este preluat imperfect, incomplet.

## **II. 2. Imagine – abordare semantică**

Anticipând puțin analiza pe care o vom face în continuare trebuie să afirmăm de la bun început că ceea ce în limbaj uzual numim cu termenul generic imagine, în limbaj teologic dar și filosofic apare diferențiat, conceptele cheie fiind cele moștenite din limba greacă *eikon* și *eidolon*<sup>10</sup>. Termenii aceștia îi vom prezenta succint în continuare.

Dicționarul explicativ al limbii române<sup>11</sup> definește imaginea ca fiind *reflectarea în conștiință a realității înconjurătoare pe baza impresiilor dobândite prin simțuri, reprezentare vizuală sau auditivă* sau un al doilea sens este acela de *reproducere a unui obiect cu ajutorul unui sistem optic, reflectare artistică a unui obiect, peisaj* etc. Același dicționar mai

<sup>10</sup> DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 14.

<sup>11</sup> Sensurile pe care în limba română le are termenul „imagine” sunt prezentate ca urmare a coroborării definițiilor din câteva dicționare importante: *Dicționarul explicativ al limbii române*; VASILE BREBAN, *Dicționar general al limbii române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985; *Dicționar explicativ ilustrat*, Cartier, Chișinău, 1999; *Dicționar enciclopedic român*, vol. III, Editura Politică, București, 1966.



prezintă încă două sensuri ale imaginii, din domeniul fizicii și matematicii, care însă nu fac obiectul studiului nostru.

Un pas mai departe în înțelegerea imaginii îl constituie explicația lui Jean-Jacques Wunenburger, pentru care imaginea este o reprezentare concretă, sensibilă a unui obiect fie el material sau ideal, prezent sau absent din punct de vedere perceptiv și care întreține astfel o legătură cu referentul său, încât poate fi considerată reprezentantul acestuia și ne permite să îl recunoaștem, să-l cunoaștem și să îl înțelegem. Imaginea se distinge atât de lucrurile reale în sine cât și de reprezentarea lor sub forma de concept, care la prima vedere nu întreține nici o legătură de asemănare sau de participare cu ele de vreme ce este separat de orice intuiție sensibilă a conținutului lor.<sup>12</sup>

## **II. 2. 1. Termenii filosofiei grecești cu privire la imagine: *eikon* și *eidolon***

În cazul imaginilor avem de a face cu o serie de fluctuații semantice<sup>13</sup>. În centru se găsește noțiunea *eikon* cu sensul de imagine sau reprezentare din rădăcina *weik*-<sup>14</sup> ce ex-

<sup>12</sup> JEAN-JAQUES WUNENBURGER, *Filosofia imaginilor*, traducere de Muguraș Constantinescu, Polirom, București, 2005, p. 13.

<sup>13</sup> Sintagma „fluctuații semantice” a fost consacrată de J. J. Wunenburger vezi: JEAN-JAQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images* (= Thémis : Philosophie), Presses Univ. de France, Paris, 1997, p. 4; și preluată de Dumitru Vanca DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 14.

<sup>14</sup> Principala sursă de informație privind etimologiile grecești o constituie foarte docta lucrare a lui Pierre Chantraine publicat în numeroase ediții între care cea mai nouă este PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (= Librairie Klincksieck - Série linguistique 20), Klincksieck, Paris, 2009.

prima idee de asemănare<sup>15</sup>. Acest termen este definit de către Bailly în cunoscutul său *Dictionnaire grecque-français*<sup>16</sup>: I. 1. imagine, portret (tablou, statuie etc.), 2. imagine reflectată într-o oglindă 3. simulacru, fantomă 4. imagine a spiritului, II. asemănare, similitudine<sup>17</sup>. În limba greacă de la Homer<sup>18</sup> încoace *eikon* ține de un câmp de experiență optică și trimite

<sup>15</sup> JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images*, p. 4; Vezi și aprecierile lui Walter Dürig privind utilizarea semantică a conceptului *eikon* în WALTER DÜRIG, *Imago, ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie* (= Münchener theologische Studien II 5), Karl Zink Verlag, München, 1952, p. 9.

<sup>16</sup> ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, p. 588.

<sup>17</sup> Lexiconul lui Friberg scrie despre *eikon*: εἰκών ὄνοξ ἡ (1) reprezentare artistică, cum este cea de pe o monedă sau o statuie, *imagine, asemănare* (Mt 22, 20); (2) întruparea sau manifestarea vie a lui Dumnezeu, *formă* (Col 1,15); (3) manifestarea vizibilă a unei realități cerești invizibile (Ev 10,1). Dicționarul Grec al lui Thayer scrie: εἰκών, εἰκόνοξ (acuzativ εἰκοναξ, Ap 13,14; (începând de la Eschil și Herodot; *imagine, figură, asemănare* ; a.Mt 22,20; Mc 12,16; Lc 20,24; Rm 1,23; 1 Cor 15,49; ἡ εἰκών τῶν πραγμάτων, imaginea realităților (în mod expres a realităților cerești), εἰκών τοῦ Θεοῦ / este folosit în sensul de asemănare morală a omului reînoit cu Dumnezeu, Col 3,14; εἰκών τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ imaginea Fiului lui Dumnezeu în care sunt transformați adevărații creștini, asemănare nu doar cu trupurile cerești(cf. 1 Cor 15,49; Flp 3,21), dar și asemănarea cu Hristos ca stare sufletească, dispoziție: Rom 8,29; 2 Cor 3,18. b. εἰκών Θεοῦ este aplicată la om, în contul puterii sale de a porunci 1 Cor 11,7; lui Hristos în contul naturii sale divine și a curăției sale morale absolute, Col 1,15; 2 Cor 4,4; (Sinonime: εἰκών, ὁμοίωμα: ὁμοίωμα denotă adesea nu doar simpla similaritate, cât *asemănarea* Rm 1,23, conformitatea vizibilă cu prototipul; εἰκών aduce în plus ideii de asemănare sugestia de reprezentare (ca derivat al asemănării) și manifestare. (Traducere realizată după ediția electronică a acestor lexicoane din *BibleWorks 7*)

<sup>18</sup> ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, p. 588.

la o reprezentare dată vederii, care reproduce cu asemănare o realitate.<sup>19</sup> Dar în sensul lui propriu și prim *eikon*-ul, ca și ansamblul familiei de cuvinte asociate, se aplică la fel de bine *reprezentărilor mentale* (imaginea unui lucru, viziunea într-un vis) și *reprezentărilor materiale* ale unor realități fizice (portret, statuie)<sup>20</sup>.

Pe lângă termenii proveniți din această rădăcină mai întâlnim și alții de origini diferite. Acesta este cazul celui alt concept cheie pentru problematica imaginii, anume *eidolon*. Termenul acesta este utilizat în legătură cu irealitatea, în calitate de reflectare și îl găsim asociat cu minciuna; este apropiat prin sens de *phantasma*, „viziune, vis sau fantomă”<sup>21</sup>. Termenul *eikon* se învecinează într-o manieră generală cu *eidos* și *eidolon*, de care putem apropia *idea*, aspect pe care o realitate îl oferă într-un anumit moment al apariției sale. Aceste reprezentări trimit la forme imanente, mentale sau materiale, la *morphe* (statura, ordine aparentă) la *skhema* (mod în care există un lucru), *typos* (urmă sau semn lăsat de o lovitură). În această perspectivă imaginea apare clar ca o formă vizibilă care se raportează la o experiență trecută, prezentă sau viitoare.<sup>22</sup>

O distincție specială, pe care trebuie insistat mai ales la nivel teologic, este cea dintre termenii *eikon* și *eidolon*, termeni despre care am amintit deja. Așa cum am văzut, ambii termeni la un anumit nivel lingvistic pot fi traduși

<sup>19</sup> JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images*, p. 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Filosofia imaginilor*, p. 5.

prin imagine<sup>23</sup>, dar relația cu realitatea a celor două tipuri de imagine pe care acești termeni le definesc sunt diferite. Dacă *eikon* este o imagine ce reflectă o realitate, *eidolon* este imaginea unei fantasme, a unei plăsmuiri imaginare<sup>24</sup> după cum vom detalia mai departe.

În limba ebraică există diferențieri clare între conceptele care definesc tipurile de imagini<sup>25</sup>, dar, spre deosebire de textul masoretic, Septuaginta, varianta grecească a Vechiului Testament, utilizează pe alocuri nediferențiat cele două concepte cheie pentru expunerea noastră, anume *eidolon* și *eikon*<sup>26</sup>. Dumitru Vanca, în lucrarea *Icoană și cateheză*, face o prezentare a utilizării acestor concepte în lumea Greciei antice, începând de la Homer și până la Plotin<sup>27</sup> (o prezentare ce se ține foarte aproape de cea a lui J. J. Wunenburger<sup>28</sup>, devenită clasică în domeniul semanticii acestor

<sup>23</sup> La un anumit nivel există o sinonimie a celor doi termeni. Pentru Dürig cei doi termeni sunt sinonimi, diferențele sunt doar la nivel de nuanță: WALTER DÜRIG, *Imago*, p. 9.

<sup>24</sup> A se vedea pe această temă articolul lui JEAN-JAQUES WUNENBURGER, *L'idole au regard de la philosophie des images*, accesibil la adresa <http://www.erudit.org/revue/pr/2001/v29/n3/030633ar.pdf>, accesat 29 iulie 2010.

<sup>25</sup> Detalii despre diferențele și asemănările între termenii ebraici se găsesc reliefate în lucrarea PETRU SEMEN, NICOLAE CHIFĂR, *Icoana, teologie în imagini*, Ed. Corson, Iași, 1999.

<sup>26</sup> DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 15.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

<sup>28</sup> Jean Jacques Wunenburger este probabil cel mai cunoscut filosof al imaginii din contemporaneitate. Dintre studiile sale dedicate imaginii și imaginarului vezi: JEAN-JACQUES WUNENBURGER, „L'idéal de symétrie et la logique de la dualité”, *Cahiers internationaux de symbolisme* 31 (1976); JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire* (= Encyclopédie universitaire), Delarge, Paris,

concepte<sup>29</sup>). Pentru a nu ne îndepărta prea mult de scopul acestei dizertații vom afirma doar că *eidolon* este pus în legătură cu irealitatea, cu minciuna, fiind apropiat ca sens de conceptul *phantasma*, adică viziune, vis, fantomă, după cum arată atât Wunenburger<sup>30</sup> și foarte fidel lui, Dumitru Vanca<sup>31</sup>. *Eikon*, pe de cealaltă parte, rămâne într-o mult mai mare măsură legat de realitatea obiectivă pe care o exprimă.

În limbile moderne, între care și limba română, conceptul grecesc de *eikon* a fost moștenit sub forma icoană (germ. *Ikone*, eng. *icon*, fr. *icône*) având sensul restrâns de obiect devoțional, obiect de cult specific Bisericii Ortodoxe<sup>32</sup>. Sensul original este însă mult mai amplu, după cum am putut vedea.

---

1979; JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images*; (vezi și traducerea românească JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Filosofia imaginilor*); JEAN-JACQUES WUNENBURGER, „L'idole au regard de la philosophie des images”, *Catetele Echinox* 2 (2002); JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *La vie des images* (= Catalogage), Presses Universitaire de Grenoble, Grenoble, 2002; (traducerea românească JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Viața imaginilor*, traducere de Ionel Bușe, Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998); JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *L'imaginaire* (= Que sais-je? : 649), Presses Univ. de la France, Paris, 2003.

<sup>29</sup> Vezi capitolul „Fluctuations sémantiques” JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images*, pp. 4-8.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>31</sup> DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 17.

<sup>32</sup> CYRIL A. MANGO, *The Oxford History of Byzantium*, Oxford University Press, 2002, p. 151 ș.u.

## II. 2. 2. Distanța eikon/eidolon din perspectiva teologiei românești

Un pas mai departe în înțelegerea acestor doi termeni, capitali pentru analiza problemei imaginii, îl constituie utilizarea lor în spațiul teologic. Cea mai cunoscută analiză a raportului dintre cele două concepte este cea făcută de părintele Dumitru Stăniloae în studiul său: „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”<sup>33</sup>. Perspectiva părintelui Stăniloae privind semnificațiile celor două concepte este preluată și de Florin Caragiu în clipa în care definește termenul *iconic*<sup>34</sup>. Sintetizând cele prezentate de părintele Stăniloae în introducerea studiului pomenit putem afirma că, deși *eikon* și *eidolon* au o arie semantică parțial comună, pentru că în centru se găsește imaginea, și strict conceptual la nivel biblic distincția nu este foarte tranșantă<sup>35</sup>. Aceasta se realizează, totuși, cu ajutorul determinărilor<sup>36</sup>. Lipsiți însă de alte determinări cei doi termeni pe care îi avem în vedere se disting prin ceea ce sem-

<sup>33</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”; republicat apoi în volumul DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 215 ș.u.

<sup>34</sup> FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, Sophia, București, 2008, pp. 13-22.

<sup>35</sup> Părintele Stăniloae aduce în acest sens o serie de exemple din Vechiul Testament în care *eikon* și *eidolon* sunt utilizați ca termeni echivalenți: Ieș. 20,4; Lev 20, 1; Deut 4, 16; 4, 23; 5, 8; 7, 25; 12, 3; 27, 15; Jud. 17, 4; 18, 14; 18, 31; I Cron. 33, 7; Ier. 10, 14; 4, 17; 4, 41; Ps. 97, 7; Is. 10, 11; 40, 18. DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 215.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

nifică: „De cele mai multe ori, Vechiul Testament folosește pentru chipul repudiabil termenul de idol (*eidolon*), uneori fără nici o altă determinare, alteleori precizând că este vorba de tipurile unor zei născociți. Pentru chipul în sensul acceptat folosește exclusiv numirea de chip (*eikon*) fără nici un adaos.”<sup>37</sup>

Odată ce am stabilit zona comună de referință a celor doi termeni, să mergem mai departe pentru a vedea care sunt distincțiile majore între idol și icoană. Dacă mai devreme spuneam că, lipsiți de determinări, cele două concepte se deosebesc prin semnificatul lor, următorul pas în înțelegerea lor îl constituie analizarea relației acestor semnificați cu realitatea și cu adevărul<sup>38</sup>. Mai concret, idolul este pus de Scriptură în legătură directă cu „zeii născociți” în vreme ce icoana (*eikon*) este utilizat „în legătură cu Dumnezeu cel singur și cu adevărat existent”<sup>39</sup>.

## II. 2. 3. Preluarea în limba română a conceptului *eikon*

În același text al părintelui Dumitru Stăniloae despre idol și icoană sunt oferite patru sensuri pe care *eikon* le suportă în limba română. Iată care sunt acestea:

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Dealtfel pentru apărătorii icoanelor din perioada iconoclastă, începând cu primul dintre ei, anume cu Sf. Gherman al Constantinopolului, decisiv era „pe cine” reprezenta icoana. Icoana fiind tot timpul „chipul unei persoane”, distincția față de idol era simplu de făcut. Orice reprezentare a unui dumnezeu fals este idol, în vreme ce reprezentările lui Hristos cel întrupat sau ale Sfinților sunt icoane. CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 143.

<sup>39</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 216.

„limba românească a menținut și o altă numire aceea de icoană, rezervată pentru chipul zugrăvit al lui Hristos și pentru cele ale sfinților. Prin aceasta ea cunoaște trei, respectiv patru sensuri: a) Idol, pentru chipurile zeilor păgâni; b) Chip, pentru om ca ființă, asemănătoare cu Dumnezeu (Fac. 1, 26, 27; I Cor. XI, 7; Col. III, 10); c) Tot chip pentru Fiul lui Dumnezeu (Filip. II, 6; II Cor. IV, 4; Col. I, 15; Evr. I, 3), omul fiind propriu-zis „după chipul” Tatălui care este Fiul, având să se reînnoiască după el (Rom. VIII, 29; Col. III, 9; II Cor. 11, 18). d) Icoană, pentru chipul zugrăvit al lui Hristos și al sfinților. Spre deosebire de limba română, limba greacă folosește în Septuaginta și Noul Testament numirea de icoană și pentru cele două sensuri de la b. și c.”<sup>40</sup>

Acest scurt fragment a făcut „carieră” între teologi, fiind adesea citat<sup>41</sup> sau parafrizat<sup>42</sup>. Trebuie însă remarcat că în acest text părintele Dumitru Stăniloae ignoră sensul, cel mai important poate din limba română contemporană al conceptului grecesc în cauză, anume imagine. Importanța pe care o are acest sens în limba română vine din faptul că sensul acesta este cel mai general, nefiind îngustat prin vreo specificare.

## **II. 2. 4. Termeni latini privind imaginea: *imago*, *forma* și *figura***

Termenii latini care se referă la imagini sunt diferiți prin originea și formarea lor, dar rețelele de sensuri se reîntâl-

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 215-216.

<sup>41</sup> FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, pp. 14-15.

<sup>42</sup> DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 20.



nesc<sup>43</sup>. *Imago*<sup>44</sup> are o plajă semantică foarte amplă ce aproape că se suprapune peste conceptul modern de proveniență latină *imagine*, dicționarele enumeră 13 sensuri ale acestui termen<sup>45</sup>; el se apropie ca atare de *species*<sup>46</sup> și *simulacrum*<sup>47</sup>

<sup>43</sup> JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images*, p. 5.

<sup>44</sup> Pentru o sinteză concisă a semnificațiilor acestui concept vezi și WALTER DÜRIG, *Imago*, p. 14.

<sup>45</sup> Iată câteva dintre aceste sensuri: 1. Reprezentarea artistică a unei persoane sau a unui lucru, asemănare, imagine; 2. Maska mortuară a unui strămoș care a deținut o funcție publică, care era ținută în atrium și purtată în timpul procesiunilor funerare; 3. O reflectare în oglindă a unui obiect sau reflectarea unui sunet, ecou; 4. (în filosofia epicureiană, traducând termenul grecesc eidolon) Imaginea unui obiect, percepută vizual; 5. O apariție iluzorie, fantomă, spirit, halucinație; 6. O reprezentare în imaginație, imagine mentală; 7. O reprezentare în cuvinte, descriere, schiță; 8. Ceea ce se aseamănă fără a fi însă lucrul în sine, asemănare, imitație; 9. Duplicat, copie, reflexie, asemănare, imagine; 10. Un lucru similar utilizat pentru ilustrare, paralelă, model, exemplu; 11. Ceea ce indică sau face vizibil, un exemplu, manifestare, personificare; 12. Formă vizibilă; 13. Formă, contur. P. G GLARE, *Oxford Latin dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 831.

<sup>46</sup> Un alt termen cu o multitudine de sensuri: 1. Ceva prezentat pentru a fi văzut, spectacol; 2. Actul de a privi, privire; 3. Apariție vizuală, aspect; 4. Splendoare, spectacol, paradă; 5. Apariție exterioară, aparență; 6. Asemănare (a altceva decât ce este de fapt); apariție iluzorie, imitație; 7. Pretext; 8. Reprezentație artistică, imagine; 9. Apariție supranaturală, vedenie (descoperită cuiva în somn etc.); imagine mentală; 10. O subdiviziune de orice fel; natură specifică, caracter; 11. O situație legală specifică sau caz; 12. Un obiect specific sau o proprietate; 13. (în filosofia platonice unde traduce gr. idea) Un arhetip existând etern al oricărei clase de lucruri. *ibidem*, pp. 1799-1800; O prezentare a utilizării termenului *species* (corelat cu *effigies*) în literatura latină face RAIMUND DAUT, *Imago. Untersuchungen zum Bilderbegriff der Römer*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1975, pp. 39-41.

<sup>47</sup> *Simulacrum* este un alt termen cu semnificații complexe: 1. Ceva ce se aseamănă în aparență, sunet etc.; 2. O reprezentare vizuală, ima-

care traduc ambele grecescul *eidolon*. Conceptele acestea se opun lui *res* (realitate). Lui *imago*<sup>48</sup> îi sunt adesea asociate *forma*<sup>49</sup> (cadru rigid care adăpostește o materie, formă unui corp) și *figura* (aspect al unei materii în care s-a lucrat, al unui modelaj)<sup>50</sup>.

---

gine; imagine produsă prin reflexie; o imagine formată de stelele unei constelații; 3. Imagine, statuie; reprezentare picturală; 4. Apariția unei persoane sau a unui lucru (imaginată în minte, văzută în vis); fantomă; (în filosofia epicureiană) eidolon sau imaginea emanată de un obiect și care lovindu-se de ochi provoacă vederea; 5. Falsa apariție a unei acțiuni; 6. (în sens peiorativ) o copie palidă. P. G GLARE, *Oxford Latin dictionary*, p. 1766; Pentru simulacrum (împreună cu signum) în literatura latină vezi RAIMUND DAUT, *Imago*, pp. 32-38.

<sup>48</sup> Raimund Daut dedică un amplu studiu modificările semantice pe care le suportă conceptul *imago* în literatura latină: imagine artistică, imagine a zeilor, imagine artistică reprezentând zeii și imagine artistică desemnând orice tip de reprezentare. Vezi „Bedeutungswandel des Wortes *imago*” RAIMUND DAUT, *Imago*, pp. 55-140.

<sup>49</sup> La fel ca în cazul celorlalți termeni avem și aici o mulțime de sensuri; 1. Forma vizibilă, aspect; 2. Formă sau apariție: a. caracteristică a unei anume persoane, animal sau lucru, b. caracterizând dimensiunea sau calitatea; c. indicând starea sau condiția; 3. Formă, contur; 4. Înfățișarea unei persoane, aspectul; 5. Calitatea unei apariții, frumusețea sau în mod concret o persoană arătoasă; 6. Aranjament, model, configurație sau conformație; 7. Conținut, sens (al unui document etc.); 8. Orice mod, formă sau stare în care un lucru poate exista; 9. O categorie sau o clasă; 10. Fel, varietate, stil, manieră etc.; 11. (gram) Forma pe care o ia un cuvânt într-o declinare sau conjugare, paradigma; 12. Formulă; 13. În filosofia platonice (traducând gr. *idea*): formă ideală, arhetip; 14. Imagine, asemănare; 15. Diagramă, hartă, plan; 16. Formă pentru turnarea metalului, matriță; 17. Teritoriu, jurisdicție. P. G GLARE, *Oxford Latin dictionary*, pp. 722-723.

<sup>50</sup> JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images*, p. 5.

Imaginea se deplasează într-un registru semantic care oscilează între ideea de formă vizibilă și ideea de conținut ireal, fictiv, producție a ceea ce nu există. În acest din urmă caz, imaginea este mai puțin o emanație a realului obiectiv, ci este mai mult legată de imaginație, ceea ce nu este decât aparență, în comparație cu realul<sup>51</sup>. În teologie problema aceasta a imaginii, sau a chipului așa cum este ea întâlnită mai des, are cu totul alte conotații, care sunt definite începând cu disputele hristologice din secolul IV, când sensurile acestui termen sunt mult lărgite de către Părinții Bisericii, pentru a putea transmite adevăruri suprarăționale privind relațiile intratrinitare dintre Fiul și Tatăl. Tot o abordare teologică mai primește și termenul *față*, care este conex imaginii.

## II. 3. Misiune

Misiune este cel de-al treilea termen a cărui semnificație vom încerca să o clarificăm în cele ce urmează, dar, deoarece și acest cuvânt are o arie semantică mai largă, ne vom rezuma la sensul teologic al acestuia, anume la misiunea Bisericii. Înțelegerea adecvată a acestui concept este necesară pentru o corectă situare a prezentei lucrări.

Misiunea ( = trimitere, de la vb. lat. *mitto*, -ere, -ssi, -sum = traducerea originalului grecesc *αποστολειν*, -ελο, subst. *αποστολος* ) creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea

<sup>51</sup> JEAN-JAQUES WUNENBURGER, *Filosofia imaginilor*, p. 18.

mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin Pogorârea Duhului Sfânt, Împărăție care se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos într-o slavă.<sup>52</sup>

Mult timp noțiunea de misiune a fost concepută ca extindere a religiei creștine în vederea plantării de Biserici în spații necreștine. Pornind de la îndemnul mateian „Mergând învățați toate neamurile...” (Mt. 28, 19) au existat unele exagerări în sensul în care misiunea a fost înțeleasă ca una de conquistă și de dominare, uitându-se că misiunea creștină este în mod esențial slujire și mărturie a iubirii lui Dumnezeu<sup>53</sup>. Misiunea Bisericii nu are ca scop prioritar propagarea sau transmiterea unor convingeri intelectuale sau comandamente morale, ci de a transmite viața de comuniune, care este în Dumnezeu, sau de a atrage oamenii la comuniunea cu Sfânta Treime<sup>54</sup>.

Misiunea Bisericii nu se restrânge doar la propovăduirea Evangheliei la neamuri, ci, prin misiune înțelegem întreaga activitate a Bisericii, prin care transmite, susține și creează mediul pentru trăirea credinței. În această lucrare cuvântul și icoana, sau într-un sens mai larg imaginea, sunt privite ca mijloace de comunicare ale credinței și, deci, a lucrării lui Dumnezeu.

\*\*\*

---

<sup>52</sup> VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, I. Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 15; Pe aceeași temă vezi și studiul VALER BEL, „Temeiurile teologice ale misiunii”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1996), pp. 23-36.

<sup>53</sup> VALER BEL, *Misiunea Bisericii I...*, p. 6.

<sup>54</sup> VALER BEL, „Temeiurile teologice ale misiunii”, p. 24.

Care a fost rostul acestui foarte lung șir de incursiuni etimologice? Pentru a-l înțelege trebuie să vedem cum anume erau înțelese toate aceste concepte în antichitate, și mai cu seamă în antichitatea târzie bizantină, atunci când s-a pus cu maximă stringență problema imaginilor și a venerării lor, în timpul conflictelor iconoclaste, care au constituit „geneza unei gândiri despre imagine, ai cărei moștenitori suntem”.<sup>55</sup> Răspunsul pe care Marie-José Mondzain<sup>56</sup> îl dă este edificator în acest sens: „[...] pentru cititorul sau ascult-

<sup>55</sup> MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, iconomie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan*, traducere de Măriuca Alexandrescu și Adrian Alexandrescu, Sophia, București, 2009, p. 9.

<sup>56</sup> Marie-José Mondzain-Baudinet este o cercetătoare de primă mână a imaginii în contextul bizantin. Ea și-a dedicat ani în șir studierii scrierilor patriarhului Nichifor al Constantinopolului, ale cărui texte le-a tradus și editat în limba franceză ( NICEPHORUS, *Discours contre les iconoclastes : discussion et réfutation des bavardages ignares, athées et tout à fait creux de l'irreligieux Mamon contre l'incarnation de Dieu le verbe notre sauveur*, traducere de Marie-José Mondzain-Baudinet, Klincksieck, Paris, 1989); Pentru mai multe informații vezi studiile sale: MARIE-JOSÉ BAUDINET, „La relation iconique à Byzance au IXe siècle d'après Nicéphore le Patriarche”, *Etudes philosophiques* 1 (1978); MARIE-JOSÉ BAUDINET, „L'incarnation, l'image, la voix”, *Esprit* 6, 1 (1982); MARIE-JOSÉ BAUDINET, „Similitude et économie dans l'icône byzantine durant la crise de l'iconoclasme”, *Revue d'esthétique* 7 (1984); MARIE-JOSÉ BAUDINET-MONDZAIN, „L'universel, l'image et la personne”, *Revue de métaphysique et de morale* 90, 3 (1985); MARIE-JOSÉ MONDZAIN-BAUDINET, „Autour de quelques concepts philosophiques de l'iconoclasme et de l'iconodoulie”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987; MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Du visage*, Presse Universitaire de Lille, Lille, 1982; MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain* (= L'ordre philosophique), Ed. du Seuil, Paris, 1996; MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Le commerce des re-*

tătorul bizantin, toate nivelurile semantice rezonau împreună, într-un fel de unitate simfonică”<sup>57</sup>. Afirmția se referă la conceptul *oikonomia*, însă nu este mai puțin adevărată când vine vorba despre conceptele pe care noi le-am analizat deja, atât cele din lumea latină, cât mai ales cele din lumea greacă. Am văzut deci bogăția de sensuri pe care aceste concepte le au, și care reflectă cu destul de multă acuratețe mediul cultural și religios în care s-au născut.

---

*gards* (= L'ordre philosophique), Éd. du Seuil, Paris, 2003; MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Homo spectator*, Bayard, Paris, 2007.

<sup>57</sup> MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, economie*, p. 29.

### III. Logos și Eikon, o abordare hristologică

În teologia creștină legătura dintre Logos și Eikon are ca temei fundamental tocmai unitatea lor în unica persoană a Fiului lui Dumnezeu, cel pe care Scripturile îl definesc drept Logosul și Eikon-ul, imaginea Tatălui. În continuare vom urmări cele două concepte în filosofia elenă și felul în care ele au fost preluate și remodelate în creștinism și în teologia patristică.

#### III. 1. Logosul întrupat al lui Dumnezeu - Iisus Hristos

##### *III. 1. 1. Scurtă incursiune în filosofia λόγος-ului.*

Tema Logosului se întâlnește pentru prima dată la gânditorii greci care îl preced pe Platon. Conceptul acesta are o fabuloasă istorie, care face din el „piatra de temelie a filosofiei antice”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Dan Maziliu, „Limitele logos-ului la Plotin” în ANDREEA PARAPUF, *Logos, limbă, limbaj*, p. 12.

Cel dintâi care pune această problemă este Heraclit<sup>2</sup>, care socotea că instrumentele prin care omului îi este accesibilă cunoașterea adevărului sunt *senzația* și λόγος-ul, rațiunea<sup>3</sup>. Criteriul valid după care erau judecate lucrurile, realitățile era λόγος-ul, deoarece simțurile sunt coruptibile și sunt semne de barbarie deoarece doar barbarii, primitivii se încred în simțurile primare, neprocesate rațional, ca fiind surse ale adevărului. Dar pentru Heraclit acest λόγος pe care se fundamentează criteriul ultim al adevărului nu este o expresie oarecare, ci este o existență exterioară nouă pe care o numește λόγος-ul comun și divin. Acesta este inspirat o dată cu aerul și el este cel care ne transmite inteligența, iar câtă vreme dormim suntem în stare de uitare, dar după trezire redevenim raționali. Acest λόγος comun și divin este cel care transmite vorbirea și pe care Heraclit îl numește criteriul adevărului, care este mai demn de crezare decât toate cuvintele oamenilor, fie că aceștia sunt sau nu înțelepți. Deși acest λόγος este comun, cei mai mulți trăiesc ca și cum ar avea doar gândirea lor proprie, dar adevărul nu poate fi spus

---

<sup>2</sup> Despre Heraclit vezi și cele mai noi monografii care îi sunt dedicate în spațiul german: MARCEL VAN ACKEREN, *Heraklit: Vielfalt und Einheit seiner Philosophie*, Peter Lang, 2006; FRANK HAASE, *Medium Heraklit, der Schreiber des Logos* (= Medienwissenschaft in Theorie und Praxis 5), Kopaed, München, 2009.

<sup>3</sup> Când vorbește despre această afirmație a lui Heraclit, Brice Parain traduce λόγος prin limbaj, considerăm însă că în acest context cea mai bună traducere este aceea de rațiune, ca mijloc de cunoaștere complementar senzației, a se vedea în aceste sens ADELINA PIATKOWSKI, ION BANU, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.



decât în măsura în care suntem în comuniune cu memoria lumii, în rest este doar înșelare<sup>4</sup>.

Un alt filosof antic ce meditează asupra λογος-ului este Protagoras<sup>5</sup>, autorul afirmației că omul este măsura tuturor lucrurilor, măsură a ființei pentru cele ce sunt și a neființei pentru cele ce nu sunt. Ceea ce el numea măsură este criteriul, ceea ce el numea lucruri erau realitățile, adică omul este criteriul tuturor realităților. Astfel Protagoras afirmă ființa realităților care apar fiecăruia. Toate aceste aparențe au proprii lor rațiuni care există la modul real în materie. Rațiunile lucrurilor emană din acestea și ne sunt comunicate prin percepțiile noastre. Până la Socrate și Platon au mai meditat asupra λόγος-ului și alți filosofi, precum Parmenide, Zenon și Gorgias<sup>6</sup>.

În gândirea lui Platon problema λόγος-ului ocupă un loc privilegiat, fiind una din temele predilecte de meditație din *Dialoguri*<sup>7</sup>, și nu numai. La Platon sensurile pe care le capătă λόγος-ul de-a lungul întregii sale opere sunt multe și privesc diferite aspecte ale înțelegerii, noi în lucrarea de față ne vom opri doar asupra considerațiilor platoniciene privind λόγος-ul divin.

Pentru Platon λόγος-ul divin este unul creator, și în același timp un intermediar ontologic între lumea sensibilă și lumea inteligibilă. Relația dintre aceste două lumi este

<sup>4</sup> BRICE PARAIN, *Logosul platonician*, pp. 18-19.

<sup>5</sup> Bibliografia privindu-l pe acest filosof presocratic nu este abundentă, vezi însă studiul mai vechi ANTONIO CAPIZZI, *Protagora, le testimonianze e i frammenti* (= Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma 4), Sansoni, Firenze, 1955.

<sup>6</sup> BRICE PARAIN, *Logosul platonician*, p. 25.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 44.

una de reflexie, deoarece lumea sensibilă este imaginea lumii inteligibile și omonima acesteia. Lumea sensibilă este percepută prin simțuri și este instabilă în raport cu cea inteligibilă care este imuabilă și care este accesibilă doar prin intermediul spiritului<sup>8</sup>.

Această prezentare a felului în care λογος-ul este privit de către gânditorii antici nu este nici pe departe una completă și ea are doar rolul de a crea o imagine care să fie comparată cu modul în care această problemă a λογος-ilor și a λογος-ului divin este receptată de către gânditorii creștini de mai târziu.

Un pas mai departe în explorarea istoriei abordărilor speculative ale problemei λόγος-ului este reprezentat de Filon din Alexandria, care a încercat să medieze între filosofia greacă și gândirea teologică ebraică. Un punct foarte important îl constituie viziunea pe care Filon o are asupra λόγος-ului, care este și cel mai studiat aspect al gândirii lui Filon. Vom acorda o atenție mai mare lui Filon decât filozofilor prezențați anterior deoarece în încercarea sa de a intermedia între gândirea filosofică elină și gândirea teologică ebraică se apropie mult de gândirea ulterioară a Părinților Bisericii, care sunt imposibil de abordat exegetic ignorându-l pe Filon, mai ales când este vorba despre primul capitol al Evangheliei după Ioan sau originile dogmei trinitare.

Ca o concluzie a acestei foarte scurte prezentări a complexului parcurs al logosului în filosofie putem cită o schiță a Brândeșei Palade:

„Logos-ul a fost inițial privit de filozofii presocratici ca un principiu rațional de organizare a universului sau ca o proporție

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 122.

matematică care garantează armonia lumii. Acest principiu rațional era privit ca fiind accesibil numai intuiției și inteligenței (*noesis*), fiind ascuns lumii sensibile. Structura rațională a cosmosului și uneori chiar a ființei înseși este, astfel, garantată, pentru greci, de faptul că *logos*-ul, privit ca rațiune eternă, reprezintă atât un principiu care precede existența tuturor lucrurilor cât și unul care participă la constituirea și la conservarea lor. Conservarea tuturor lucrurilor într-o stare de proporție și armonie geometrică – o concepție care urcă în timp până la pitagoreici – conduce la acea viziune matematică asupra cosmosului pe care o găsim, de altfel, ilustrată în toată istoria ulterioară a cosmologiei și a fizicii, de la Ptolemeu până la Einstein. Intuiția că Dumnezeu a creat o lume perfect ordonată printr-o gândire matematică (*logos*), impunând acestei lumi regularități fixe prin legile naturii, străbate nu numai istoria filozofiei ei de la presocratici până la Leibniz, ci și istoria științei. Se cuvine reamintit aici și faptul că *logos*-ul, privit ca un principiu rațional de organizare a lumii, s-a impus în antichitatea greacă prin opoziție față de *mythos*. Tensiunea între *logos* și *mythos* însoțește toată gândirea filozofică de la Xenofan la Platon și este semnificativ însoțită de o paralelă în timp și în conținut, legată de demitizarea puterii idolilor și a zeilor de către profeți, în Israel. Creștinismul timpuriu începe, de altfel, printr-o opțiune clară în favoarea *logos*-ului și a Dumnezeului filozofilor – ceea ce a reușit să-i atragă, în epoca în care credința era încă asociată cu zeii mitici, chiar suspiciunea de ateism.”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Brândușa Palade, „Verbum caro - schiță pentru o ontologie relațională-”, în ANDREEA PARAPUF, *Logos, limbă, limbaj*, pp. 51-52.

### **III. 1. 2. Tema teologică a Logosului divin**

Îngemănarea cuvântului și a chipului/imaginii are o foarte adâncă justificare hristologică. Hristos este atât Cuvântul cât și Imaginea sau Chipul Tatălui. Dacă Dumnezeu se exprimă în afara Sa, în lume, face aceasta prin Fiul Său, Cuvântul-Chip. Prin Acesta, așa cum de altfel putem desprinde și din Evanghelia după Ioan, a fost creată întreaga lume, ceea ce dă posibilitatea lumii să fie la rândul ei cuvânt al lui Dumnezeu<sup>10</sup>. El este cel prin care Dumnezeu se exprimă liber în creație și în întreaga istorie a mântuirii. Evanghelia după Ioan debutează cu afirmația concisă a acestei realități<sup>11</sup>: *La început era Cuvântul*<sup>12</sup> și *Cuvântul*

<sup>10</sup> YVES CONGAR, *Le parole et le Souffle*, Desclée, Paris, 1983, p. 28.

<sup>11</sup> Despre acest prolog, arhicunoscut al Evangheliei după Ioan, s-a spus adesea că a fost un imn pe care îl cântau creștinii la slujbele lor religioase și pe care Ioan l-ar fi inserat în evanghelia sa (ANDRÉ SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere de Monica BroșteanușiAnca Manolescu, Humanitas, București, 2008, p. 21; RAYMOND BROWN ET AL., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Literatura Ioaneică*, traducere de Dumitru Groșan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 13); GERHARD MAIER, *Evanghelia după Ioan*, Lumina Lumii, 1999, p. 15 contrazice opinia teologiei critice care consideră prologul un mit, o cântare mai amplă, rezultat al prelucrării sectei lui Ioan Botezătorul, apreciind mesajul prologului ca aparținând integral lui Iisus.

<sup>12</sup> Primele versete ale prologului vorbesc despre pre existența Cuvântului lui Dumnezeu, care la început era, deci care există din veșnicie, ca unul care este El Însuși Dumnezeu, este Cel prin care toate s-au făcut și care este viața și lumina oamenilor, o lumină pe care întunericul nu o poate cuprinde. VASILE MIHOC, *Sfânta Evanghelie de la Ioan, introduce-re și comentariu*, vol. I, Teofania, Sibiu, 2003, p. 45.

*era la Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era dintru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut.* (In. 1,1-2). Afirmția aceasta a Sfântului Ioan Teologul<sup>13</sup> nu a fost niciodată contestată, și chiar atunci când se desfășurau marile erezii hristologice calitatea de Logos a Fiului lui Dumnezeu nu era atacată, atâta doar că modul în care era înțeleasă această calitate de Cuvânt era de multe ori eronat, din cauza unor influențe eleniste, așa cum de altfel se întâmplă și în cazul înțelegerii chipului.

Hristologia, deși a fost o permanență în gândirea părinților Bisericii<sup>14</sup>, a fost destul de neelaborată formal în primele veacuri, înainte de a lua avântul pe care l-a luat în secolele IV-V, o dată cu marile erezii hristologice.

Încercarea de a reconcilia noțiunea *logosului* din filosofia greacă cu afirmația creștină cum că Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu și Adevărul a fost făcută în primele trei secole creștine, la inițiativa Apologeților greci (aceștia aveau precedentul lui Filon care încercase să armonizeze cosmologia greacă cu Vechiul Testament).<sup>15</sup> Astfel Sfântul Ius-

---

<sup>13</sup> Pe parcursul acestei lucrări am insistat mai mult pe originea grecească a teologiei Logosului. Despre relația cu iudaismul vezi: IOAN CHIRILĂ, „Sursele iudaice ale învățaturii neotestamentare despre Logos”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2006); IOAN CHIRILĂ, „Despre Logos, creație și re-creație”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2008).

<sup>14</sup> IOANNIS ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Bizantină, București, p. 61.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 67.

tin Martirul și Filosoful<sup>16</sup> alături de Sfântul Irineu de Lyon<sup>17</sup> susțin identitatea dintre Mântuitorul Iisus Hristos și Logosul creștin<sup>18</sup>. Acesta este Fiul lui Dumnezeu, Logosul întrupat, Logosul făcut om prin Fecioara Maria. Logosul, deși s-a făcut om, nu a încetat să fie și Dumnezeu. Pe această linie a afirmării întrupării Logosului se găsește și hristologia lui Origen, care are foarte multe merite în afirmarea ortodoxiei (el este primul care formulează teoria comunicării însușirilor între umanitatea și dumnezeirea lui) deși rămâne foarte mult sub influența filosofiei religioase eline<sup>19</sup>.

Tertulian<sup>20</sup> are la rândul său o foarte importantă contribuție la nivel hristologic, apropiindu-se de ceea ce

---

<sup>16</sup> Despre Sfântul Iustin vezi ERIC FRANCIS OSBORN, *Justin Martyr*, Mohr Siebeck, 1973; SARA PARVIS, PAUL FOSTER, *Justin Martyr and His Worlds*, Fortress Press, 2007; HENRY CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford University Press, 1966.

<sup>17</sup> Despre acest sfânt al Bisericii creștine primare vezi F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK, *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching*, CUP Archive, 1981; ROBERT MCQUEEN GRANT, *Irenaeus of Lyons* (= „The Early church fathers”), Routledge, London [u.a.], 1997; cât și IRINEU POP BISTRIȚEANUL, *Sfântul Irineu de Lyon: polemist și teolog*, Cartimpex, 1998.

<sup>18</sup> Vezi pe această temă studiul: ANAMARIA BACIU, „Teologia Logosului la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2006).

<sup>19</sup> I. G. COMAN, *Și Cuvântul trup s-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, p. 28.

<sup>20</sup> Despre Tertulian vezi monografiile care-i sunt dedicate: DAVID RANKIN, *Tertullian and the church*, Cambridge University Press, New York, 1995; ERIC FRANCIS OSBORN, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, 1997; HENRIKE MARIA ZILLING, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, Schöningh, 2004; DAVID

avea să fie definiția Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451)<sup>21</sup>. El afirmă că Logosul nu s-a schimbat în om și nici în trup, nu a fost între ei un amestec sau o combinație, care să facă din amândoi o ființă intermediară, atât Dumnezeu cât și omul rămând ce erau, fiecare păstrându-și lucrările deosebite<sup>22</sup>.

Seria marilor confruntări hristologice începe cu erezia ariană<sup>23</sup>. După arieni Logosul a luat în Hristos locul omului interior, adică al sufletului și formează cu trupul o singură fire, patimile și învierea din morți revenind exclusiv divinității.<sup>24</sup> Reacția la această erezie o constituie în special hristologia capadociană, ca răspuns la teologia adesea agresivă pe care o propun ereticii. Hristologia secolului al IV-lea are în centrul ei unitatea Logosului. Totul pleacă de la Acesta și se raportează la El. Este un singur Fiu, identic cu

---

E WILHITE, *Tertullian the African* (= Millennium-Studien ; 14), de Gruyter, Berlin, 2007.

<sup>21</sup> Vezi RICHARD PRICE, *Chalcedon in Context. Church Councils 400 - 700* (= Translated texts for historians : Contexts ; 1), Liverpool University Press, Liverpool, 2009; JOHANNES OORT, JOHANNES ROLDANUS, *Chalcedon: Geschichte und Aktualität : Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon*, Peeters Publishers, Leuven, 1997.

<sup>22</sup> I. G. COMAN, *Și Cuvântul trup s-a făcut*, p. 29.

<sup>23</sup> Vezi INTERNATIONAL CONFERENCE ON PATRISTIC STUDIES <9, 1983, OXFORD>, *Arianism* (= Patristic monograph series 11), ediție de ROBERT C GREGG, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, MA, 1985; MICHEL R BARNES, *Arianism after Arius*, Clark, Edinburgh, 1993; ROBERT HENRY ROBINS, *The Byzantine Grammarians: Their Place in History*, Walter de Gruyter, 1993; vezi de asemenea și COLM LUIBHEID, *The Council of Nicaea*, Officina Typographica, Galway, 1982.

<sup>24</sup> I. G. COMAN, *Și Cuvântul trup s-a făcut*, p. 31.

sine însuși. Hristos este numele Logosului înainte și după întrupare<sup>25</sup>, afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa<sup>26</sup>.

În cazul Fericitului Augustin, gândirea acestuia legată de Logosul Divin stă sub influența neoplatonismului. Cuvântul divin este netrecător, și nu este supus schimbărilor impuse de curgerea timpului. El este mereu prezent, așa cum lumina este prezentă atât pentru ochii celui care vede cât și pentru ochii orbului, așa cum sunetul este prezent atât pentru urechile care aud cât și pentru cele surde. La fel cum cuvântul omului este prezent în întregime pentru unul, doi, sau mai mulți ascultători, la fel Cuvântul lui Dumnezeu este prezent în întregime deodată, pretutindeni. Deosebirea constă în faptul că în cazul omului cuvântul este trecător, Cuvântul lui Dumnezeu care nu se adresează lucrurilor este netrecător.

Când vorbește despre existența din veci a Cuvântului, părintele Dumitru Stăniloae arată că înainte de a fi orice, la începutul absolut al existenței create exista doar iubirea din cadrul comuniunii interpersonale a Sfintei Treimi. Dumnezeu-Cuvântul neavând nici început nu are nici sfârșit, nu este mărginit temporal sub nici o formă, după cum afirmă Sfântul Chiril al Alexandriei în *Comentariul la Evanghelia după Ioan*<sup>27</sup>. Cuvântul divin care nu are, limite temporale,

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>26</sup> Despre persoanele divine în învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa vezi LUCIAN TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons* (= American Academy of Religion academy series), Oxford Univ. Press, New York, NY [u.a.], 2005.

<sup>27</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoiitor”, p. 8; SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia după Ioan* (= Părinți și Scriitori Bisericești [PSB]), traducere de Dumitru



este Cel care stă la începutul timpului pe care îl creează. În cartea Facerii este relatată crearea lumii, acțiunea efectivă a lui Dumnezeu este aceea de a zice; în cazul lui Dumnezeu între a cuvânta și a acționa nu este nici o diferență.

### III. 2. Semnificația hristologică a conceptului *eikon*

La nivel interconfesional nu există prea mari controverse în privința afirmării calității de Cuvânt al lui Dumnezeu pe care o are Fiul întrupat. Chiar dacă Iisus Hristos nu se definește pe Sine drept Cuvânt al Tatălui în niciuna din afirmațiile Sale care ni s-au păstrat în Evangheliile<sup>28</sup>, prologul Evangheliei după Ioan este în acest sens convingător. Într-adevăr, nuanțele intervin atunci când se pune problema identificării traseului filosofic al acestui concept și a felului în care era el înțeles în filosofia antică începând de la Heraclit, trecând pe la Platon și apoi conjugându-se cu gândirea iudaică în opera lui Filon din Alexandria. Istoria culturală și teologică a controversatei probleme a Logosului divin nu se oprește însă aici, ci rămâne o constantă a gândirii creștine<sup>29</sup>. Tocmai datorită relativului consens ecumenic asupra temei nu vom insista mai mult asupra ei, cu atât mai mult cu cât am făcut acest lucru cu altă ocazie, ci ne vom concentra

---

Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 19.

<sup>28</sup> RUDOLF MICHALKE, *Logos im urchristlichen Glauben*, Viena, 2009, p. 4.

<sup>29</sup> Bibliografia care tratează problema Logosului este imensă. Pentru o privire de ansamblu asupra temei a se vedea: WILHELM KELBER, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origens*, Urchhaus Verlag, Stuttgart, 1976.

atenția asupra calității de chip/imagie a Tatălui pe care o are Fiul lui Dumnezeu, conform gândirii biblice neotestamentare și ulterior patristice.

### *III. 2. 1. De la chip la imagine*

Raportul dintre cuvânt și imagine se clarifică în registru teologic la nivelul hristologiei, chiar dacă într-o primă etapă lucrul acesta nu este într-un totu evident pentru vorbitorul de limbă română. Pentru un plus de limpezime, înainte de a trece la tratarea propriu-zisă a temei, vom face un scurt excurs în rândul traducerilor românești ale Scripturii, făcând o paralelă cu textul original grecesc, dar și cu varianta latină a Vulgatei și vom sfârși acest excurs comparând traducerea cu traducerile din limbile europene moderne mai importante, anume franceză, engleză și germană.

Termenul scripturistic  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  este tradus în limba română prin *chip*, așa cum apare în cunoscutul verset veterotestamentar de la Fc. 1, 27, unde aflăm că omul este creat după chipul lui Dumnezeu. Sintagma utilizată de Septuaginta este  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  τοῦ θεοῦ. Formulă care revine apoi și în epistolele pauline, când Apostolul Pavel scrie Corintenilor despre Fiul lui Dumnezeu, care este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut” (I Cor. 1,15). Nevoia de clarificare a acestui termen în limba română este imperioasă. Ce înseamnă așadar *chip*, termenul care traduce  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  din greaca veche? Simțul comun tinde să definească acest cuvânt „drept un sinonim puțin arhaic, plin de valențe poetice și semnificații teologice

pentru *față*<sup>30</sup>, iar Dicționarul explicativ al limbii române<sup>31</sup>, confirmă această definiție. Primele două sensuri sunt: 1. față, obraz, figură ori 2. înfățișarea sau aspectul unei ființe. Abia al treilea sens al termenului chip este: *image, înfățișare a unei ființe sau a unui obiect, redată prin desen, pictură, sculptură* etc. Pe această ultimă poziție în ierarhia semnificațiilor regăsim semnificația principală a εἰκὼν-ului grecesc, care este definit de către Bailly în cunoscutul său *Dictionnaire grecque-français* astfel: I. 1. image, portret (tablou, statuie etc.), 2. image reflectată într-o oglindă 3. simulacru, fantomă 4. image a spiritului, II. asemănare, similitudine<sup>32</sup>. Fidelitatea formală a traducerii acestui termen este mai mare în variantele moderne, occidentale, făcute pe linia Vulgatei latine, εἰκὼν fiind tradus prin image, și nu prin termeni care să aibă doar secundar semnificația acesta, așa cum am văzut că este cazul *chipului* din limba română. Avantajul traducerii românești, care echivalează termenul grecesc εἰκὼν cu românescul chip, are avantajul, la nivel teologic că exprimă cu multă pregnanță realitatea personală a Persoanelor treimice. Afirmția „Fiul este chipul Tatălui” este o subliniere a caracterului personal al Sfintei Treimi.

Putem fi așadar pe deplin îndreptățiți să vorbim despre Fiul ca despre image a Dumnezeuului celui nevăzut (Col 1, 15) așa cum citim în varianta grecească: ὅς ἐστιν

<sup>30</sup> PAUL SILADI, „De la chip la image, un posibil traseu semantic”, *revista Renașterea* (mai 2010).

<sup>31</sup> Consultabil în variantă electronică la [www.dexonline.ro](http://www.dexonline.ro), accesat 31 mai 2010.

<sup>32</sup> Pentru definiția completă a semnificațiilor acestui termen cu un parcurs în filosofia elenă și apoi iudeo-elenă se va vedea ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, pp. 1200-1201.

εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως; latină: *qui est **imago Dei** invisibilis primogenitus omnis creaturae*; sau în traduceri engleze: *the **image** of the invisible **God***; franceze: *l'**image** du Dieu invisible*; sau germane: *das **Ebenbild** des unsichtbaren **Gottes***.<sup>33</sup>

Pe parcursul acestei lucrări, atunci când vom vorbi despre Fiul lui Dumnezeu, vom păstra forma clasică, chip al Tatălui, pe care o vom alterna cu aceea de imagine a Tatălui sau imagine/chip al Tatălui, pentru a sublinia în felul acesta întregul câmp de semnificații al termenului grecesc εἰκὼν.

### *III. 2. 2. Cadrul scripturistic*

Remarci privindul-L pe Hristos ca fiind *eikon*-ul lui Dumnezeu găsim exclusiv<sup>34</sup> în corpus-ul paulin. În evanghelii<sup>35</sup>, deși există referiri la vizibilitatea lui Dumnezeu prin Fiul Său, termenul εἰκὼν nu este utilizat, aflăm însă expresii similare<sup>36</sup>, așa cum vom vedea în cele ce urmează. În mod

<sup>33</sup> Am utilizat pentru identificarea acestor sintagme programul *Bible Works* 7, iar citările sunt făcute după King James Version (engleză); French Bible Jerusalem care în acest caz coincide cu Traduction Oecumenique de la Bible (franceză) și Lutherbibel 1912 (germană).

<sup>34</sup> JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, p. 144.

<sup>35</sup> Vezi spre exemplu aprecierile lui FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1958, p. 151.

<sup>36</sup> ULRICH LUZ, „New Testament Perspectives of the Image of God in Christ and Mankind”, în PIERRE BENOIT (ed.), *Presence of God*, tradu-

concret este utilizat conceptul εἰκὼν pentru a-l defini pe Fiul lui Dumnezeu în raport cu Tatăl în: Epistola către Coloseni, unde Fiul este numit „chipul Dumnezeului celui nevăzut”<sup>37</sup> (Col. 1,15), precum și în Epistola a doua către Corinteni – Hristos este „chipul lui Dumnezeu”<sup>38</sup> (II Cor. 4,4)<sup>39</sup>. Epistola către Evrei, vorbind despre Hristos, utilizează formula „chipul ființei lui Dumnezeu” (Evr. 1, 3). În acest din urmă caz în textul original grecesc nu se folosește termenul εἰκὼν ca și în celelalte locuri, ci un sinonim parțial, χαρακτήρ<sup>40</sup>.

---

cere de John Drury, New York, 1969, p. 81.

<sup>37</sup> În originalul grecesc εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.

<sup>38</sup> În originalul grecesc: ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.

<sup>39</sup> În teologia românească conceptul de chip este analizat în studiul, de pionierat la vremea sa, al preotului Ioan Turcu: IOAN TURCU, „Conceptul de chip și implicațiile lui soteriologice”.

<sup>40</sup> În originalul grecesc: χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Termenul χαρακτήρ, ἦρος, ὁ ᾧν σενσ πριμαρ *ustensilă pentru gravat*; figurativ, în Noul Testament acest termen este folosit pentru a desemna relația dintre Hristos și Dumnezeu, *reprezentare exactă, reproducere precisă, impresie* (în sens plastic) (Ev 1,3), iar Lexiconul Grec al lui Thayer arată: χαρακτήρ, χαρακτηρος, ὁ (χαράσσω a grava, a tăia în, a inciza), începând de la Eschil și Herodot;

<sup>1</sup> sensul propriu, *instrumentul utilizat pentru gravat sau sculptat* (cf. ζωστήρ, λαμπτήρ, λουτήρ, φυσητήρ; cf. echivalente în limba română: *pecete, matriță, ștanță*).

<sup>2</sup> *semnul (imagine sau litere) imprimat sau scris cu acest instrument*; de aici sensul universal de “semn sau imagine arsa sau imprimată pe ceva, impresie; expresia exactă (imaginea) oricărei persoane sau lucru” Cf. Ediției electronice a acestui lexicon din Bible Works 7.

Chestiunea vizibilității lui Dumnezeu în Fiul Său este afirmată, indirect, și în Evanghelia după Ioan: „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul Născut, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (In. 1,18). Iar Hristos Însuși vorbind cu Filip spune despre Sine „Cel care M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (In. 14,9). Acestea sunt în linii mari contururile scripturistice care încadrează tema vizibilității lui Dumnezeu prin Fiul Său.

### ***III. 2. 3. Incursiune în istoria conceptului de eikon***

Conceptul de *eikon*, de o importanță crucială pentru discuția noastră, este un concept relativ nou în perimetrul gândirii filosofice grecești, el neregăsindu-se în texte mai vechi de secolul al V-lea înainte de Hristos<sup>41</sup>. Este de altfel natural să existe o preocupare pentru problema imaginilor, întrucât producerea și receptarea imaginilor ține de existența umană<sup>42</sup> (în spațiul cultural german Hans Belting este cel care propune investigarea științifică a imaginilor nu doar din perspectiva istoriei artei, axată pe caracterul artistic al imaginilor, ci și din perspectivă antropologică în lucrarea *Bild-Anthropologie*<sup>43</sup>).

---

<sup>41</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, p. 1.

<sup>42</sup> STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept : semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, p. 1.

<sup>43</sup> HANS BELTING, *Bild-Anthropologie : Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, W. Fink, München, 2001.

Cercetarea teologică a conceptului de *eikon*, din perspectiva istoriei și a evoluției sale, a excelat în domeniul istoriei religiilor<sup>44</sup>, în cadrul căreia se pot distinge trei tipuri de abordări, fiecare cu specificul ei: 1. vechea școală de istoria religiilor până la Bultmann, 2. generația elevilor lui Bultmann 3. noua școală de istoria religiilor<sup>45</sup>.

Până la Bultmann, a cărui abordare a constituit un moment de cotitură în *Religionsgeschichte*, școala de istoria religiilor din Göttingen așeza începutul creștinismului sub influența gnosticizmului oriental. În felul acesta conceptul *eikon* era pus în legătură cu omul ceresc (*der himmlische Anthropos*) din gândirea primară gnostică și de asemenea comparat cu cultul elenist al împăratului, ca un posibil fundal al tradiției.<sup>46</sup> De asemenea, originea utilizării pauline a conceptului *eikon* la II Cor 3, 18 și Rom 8, 29 este așezată de Reitzenstein<sup>47</sup> în limbajul misterelor și în mistica elenistă. Bultmann merge mai departe afirmând că în spatele sintagmei εἰκὼν τοῦ θεοῦ care îl definește pe Hristos, avem nu doar speculația iudeo-elenistă despre Sophia și Logos, ci și mitul *Anthropos*-ului gnostic<sup>48</sup>. Tot Bultmann afirmă că la

<sup>44</sup> Făcând această afirmație ne referim la spațiul academic german, singurul care a produs o analiză temeinică, științifică a conceptului în discuție.

<sup>45</sup> STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, p. 2.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 2-3.

<sup>47</sup> RICHARD REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1956.

<sup>48</sup> A se vedea pentru detalii privind mitul gnostic al *Anthropos*-ului: JOSEF FRICKEL, *Hellenistische Erlösung in Christlicher Deutung : die gnostische Naassenerschrift : quellenkritische Studien, Strukturanalyse*,

Apostolul Pavel conceptul *eikon* indică și forma prin care fința se exprimă<sup>49</sup>.

Urmașii lui Bultmann insistă foarte mult asupra istoriei și fundalului acestui concept. Unul dintre elevii proeminenți ai acestei școli este Friedrich-Wilhelm Eltester, care își scrie teza de doctorat pe problema conceptului de *eikon* în Noul Testament<sup>50</sup>. Cercetătorii mai noi consideră ca Eltester, ca de altfel și ceilalți reprezentanți ai școlii din care făcea parte (ca de exemplu Peter Schwanz<sup>51</sup> sau Jacob Jervell<sup>52</sup> care și ei au insistat foarte mult pe existența unui gnosticism precreștin care îl influențează pe Pavel<sup>53</sup>, gnosticism a cărui existență este astăzi pusă sub semnul întrebării<sup>54</sup>) se concentrează excesiv asupra istoriei și fundalului acestui concept, analizând în principal tradițiile pe care Sfântul Apostol Pavel le-ar fi preluat, și se focalizează prea puțin pe analiza efectivă a textelor pauline.

---

*Schichtenscheidung : Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift*, E.J. Brill, Leiden, 1984.

<sup>49</sup> RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl. / durchges. u. erg. von Otto Merk, Mohr, Tübingen, 1984.

<sup>50</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*.

<sup>51</sup> PETER SCHWANZ, *Imago Dei, als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Niemeyer, Halle, 1970.

<sup>52</sup> JACOB JERVELL, *Imago Dei. Gen. 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1960.

<sup>53</sup> STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, pp. 7-9.

<sup>54</sup> CHRISTOPH MARKSCHIES, *Die Gnosis*, Originalausg., C.H. Beck, München, 2001.



***Excurs. Semnificația conceptului eikon în Noul Testament conform lui Friedrich-Wilhelm Eltester***

Chiar dacă a fost criticată din câteva puncte de vedere, lucrarea lui Friedrich-Wilhelm Eltester merită o prezentare mai amănunțită, ea constituindu-se într-o bună introducere în arheologia acestui concept.

**a. Platon**

Pentru a arăta semnificația conceptului *eikon* în Noul Testament, Eltester își începe analiza de la filosofia lui Platon, de la gândirea cosmologică a acestuia, în cadrul doctrinei despre idei. Platon înțelege ideile ca modele ale lucrurilor sensibile, care, din perspectiva lui reprezintă *eikones* ale ideilor<sup>55</sup>. Domeniul imaginii, conform lui Platon, este exclusiv cel sensibil.

La nivelul acesta, al gândirii cosmogonice, *eikon* este în primul rând înțeles drept lucrul (*ergon*) unui artist. Așadar, avem în acest caz o imagine artificială, fără comuniune ontologică cu modelul său. Pe de altă parte *eikon* este prezentat ca „fiu”, nu o lucrare a artei<sup>56</sup>, ci un produs al firii. Motivul artei și cel al firii stau la Platon unul lângă celălalt, însă cel dintâi are prioritate, iar al doilea este subordonat. Când

<sup>55</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, p. 27.

<sup>56</sup> În cazul de față prin artă este tradus cuvântul grecesc *technē*, care înseamnă simultan artă, artizanat, tehnică. Vezi în acest sens: ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, p. 866.

cele două motive stau alături, Platon vrea să facă vizibil aspectul creatural pe care *eikon*, imaginea, îl are<sup>57</sup>.

Conceptul de *eikon* nu are întrebuințare antropologică, în registrul gândirii lui Platon, însă este întâlnită adesea prezentarea omului drept chip al cosmosului (în cadrul cunoscutei dialectici microcosmos-macrocosmos care exprimă relația omului cu universul<sup>58</sup>, pe a cărei complexitate o reflectă).

## **b. Filon din Alexandria**

După incursiunea în filosofia lui Platon, Eltester trece la gândirea lui Filon din Alexandria, cel care preia de la Platon doctrina ideilor, pe care însă o sancționează din perspectivă biblică<sup>59</sup>. Însă spre deosebire de Platon, Filon extinde utilizarea conceptului *eikon* și în sfera lumii inteligibile, spirituale<sup>60</sup>. La Filon există două nivele de înțelegere a Cosmosului ca *imagine a lui Dumnezeu*. Pe de o parte Cosmosul este prezentat ca *eikon* direct al lui Dumnezeu, iar pe de altă parte Cosmosul desemnează o existență intermediară, pe aceeași treaptă cu Logosul, între Dumnezeu și lume. Lumea reprezintă în acest caz doar o imagine indirectă a lui Dumnezeu<sup>61</sup>. Dacă lumea este imaginea indirectă, în gândirea filoniană, Logosul este considerat *eikon* direct al lui Dumnezeu, iar în această calitate de chip al lui Dumnezeu, Logosul ocupă

---

<sup>57</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, p. 29.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 34.

primul loc în întreaga lume creată, materială sau inteligibilă.<sup>62</sup> Logosul, în acest caz, este o entitate dumnezeiască ce are următoarele caracteristici: 1. are întâietate în rândul celorlalte ființe create, 2. a jucat un rol la crearea lumii, 3. reprezintă manifestarea lui Dumnezeu în sfera vizibilului<sup>63</sup>.

Utilizarea conceptului de *eikon* în domeniul cosmologiei lui Filon exprimă în primul rând tradiția pl tonică, unde *eikon* are un rol în doctrina despre idei, iar cosmosul este prezentat ca *imagine* a lui Dumnezeu. Între cosmos și Dumnezeu întâlnim ființe intermediare, care sunt descrise ca imagini ale lui Dumnezeu, iar în felul acesta Cosmosul este redus la statutul de *eikon* indirect al lui Dumnezeu<sup>64</sup>.

În ansamblul gândirii filoniene omul poate fi considerat *eikon* direct al lui Dumnezeu. Firește însă că asemănarea este limitată la cea mai bună parte a omului, sufletul, și mai exact la părțile conducătoare ale sufletului: *nous* sau *pneuma*. Sub influența gândirii iudaice Filon vede asemănarea și în dominația omului asupra lumii create<sup>65</sup>.

### c. Eikon, imaginea creată și imaginea naturală

*Eikon*, după cum arată Eltester, este un concept care poate desemna atât chipul, imaginea creată cât și imaginea naturală. Ambele sensuri au devenit importante în speculația cosmologică și antropologică<sup>66</sup>. Pentru Platon (după cum

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 102-1-3.

arată în Timaios) lumea vizibilă este imaginea (*eikon*) pe care demiurgul o face după modelul lumii inteligibile. Această viziune este menținută în întreaga gândire antică. În cazul analizei noastre importantă este noțiunea de imagine naturală. Încă de la Platon conceptul *eikon* este pus în legătură cu acela de *fiu* în speculația cosmologică, pentru ca mai apoi această idee să se regăsească în speculațiile cosmologice de influență platonică (Acest lucru apare și la Filon, care numește Logosul fiu și imagine a lui Dumnezeu).<sup>67</sup> La nivelul utilizării acestui concept, Filon face un pas în plus față de Platon, care folosește conceptul *eikon* doar relativ la lumea simțurilor, în lumea inteligibilă neexistând pentru el *eikon*. El extinde întrebuințarea acestui termen și în lumea inteligibilă, numind spre exemplu lumina inteligibilă imagine a Logosului.<sup>68</sup>

#### **d. Teologia eikon-ului la Apostolul Pavel**

Așa cum s-a putut observa există numeroase puncte comune între gândirea lui Platon și a lui Filon. Aici putem vorbi de continuitate, însă, în viziunea lui Eltester, elementele comune din gândirea lui Filon și a Apostolului Pavel nu presupun faptul că acesta din urmă ar fi fost influențat de primul deoarece amândoi își trag rădăcinile din elenismul iudaic, pe care l-au preluat și prelucrat.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 131.

În epistolele pauline utilizarea conceptului *eikon* se face atât cu referire la oameni, cât și cu referire la Hristos<sup>70</sup>. Definirea lui Hristos drept *chip al lui Dumnezeu*, indică faptul că Acesta este Cel care face posibilă (re)cunoașterea lui Dumnezeu.<sup>71</sup> Hristos, în calitate de chip al lui Dumnezeu, este revelația și reprezentarea Lui. În măsura în care cineva respinge mărturia Apostolului Pavel, îl respinge pe Hristos și prin aceasta pe Dumnezeu Însuși, pentru că Hristos fiind *eikon*, imaginea lui Dumnezeu, îl reprezintă pe Dumnezeu Însuși.<sup>72</sup> Felul în care Dumnezeu se descoperă prin intermediul *eikon*-ului său diferă la Apostolul Pavel față de iudaismul elenist. Hristos nu este chipul perceptibil prin simțuri al lui Dumnezeu, pentru că recunoașterea, descoperirea lui Dumnezeu în Chipul său este mijlocită de Evanghelie<sup>73</sup>, a cărei acceptare se face, potrivit Apostolului Pavel, prin credință. În felul acesta Dumnezeu este vizibil, chiar în Chipul său, doar prin credință.<sup>74</sup> Credința este singura care îl face pe Dumnezeu recognoscibil în Chipul său.<sup>75</sup>

Textul de la Col 1, 15 poate fi înțeles dezvoltându-se pe fundalul elenistic și iudaistic. În iudaismul elenizat (pe

<sup>70</sup> Vezi WALTER DÜRIG, *Imago*, p. 12.

<sup>71</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, pp. 132-133.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>73</sup> Eltester se dovedește fidel tradiției protestante din care provine, tradiție care pune în centrul gândirii teologice cuvântul. Iconoclasmul protestant, cu precădere cel de factură calvină, poate fi analizat folosind ca punct de plecare lucrarea JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, o teză de doctorat care analizează raportul dintre cuvânt și imagine în spațiul teologiei protestante.

<sup>74</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, p. 135.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 136.

care îl exprimă Filon) se vorbește despre Logos ca ființă intermediară, *eikon tou Theou*, cu rol în crearea și conservarea lumii. Imnul de la Col 1, 15<sup>76</sup> ș.u. este expresia unei astfel de reprezentări a lui Hristos cu înrudiri atât în gândirea stoică, cât și în cea gnostică. În ansamblu acest tip de gândire aparține speculației cosmologice eleniste. Prin chipul lui Dumnezeu se înțelegea o ființă cosmică atât în mediul iudaic, cât și în cel păgân, căruia se adresa scrisoarea către Coloseni.

În ceea ce privește legătura cu Platon, nu putem vorbi, conform aprecierii lui Eltester, despre expresia paulină *eikon tou Theou*, ca fiind determinată în mod direct de gândirea platonică.<sup>77</sup>

Deși Eltester, ca un reprezentant al școlii de istorie a religiilor a lui Bultmann, insistă pe influențele gnostice exercitate asupra creștinismului primar, totuși, nu pierde din vedere și influența veterotestamentară asupra înțelegerii conceptului de chip/imagine a lui Dumnezeu, care conform unor cercetători<sup>78</sup>, este preluată din Gen 1, 27. În Col 1, 15 funcția cosmologică a chipului lui Dumnezeu stă în centru, dar nu lipsește nici semnificația de mediator al vizibilității

<sup>76</sup> Despre imnul acesta, un imn pre-paulin pe care Pavel îl preia când se adresează Colosenilor vezi și: ULRICH LUZ, „New Testament Perspectives of the Image of God in Christ and Mankind”, p. 83.

<sup>77</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, p. 147.

<sup>78</sup> Dacă școala de istoria religiilor aflată sub influența lui Bultmann a insistat asupra influențelor gnostice, au existat și cercetări independente de școala bultmanniană asupra conceptului eikon. Reprezentantă în acest sens este lucrarea: EDVIN LARSSON, *Christus als Vorbild: eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Gleerup, Uppsala, 1962; ANNETTE WEISSENRIEDER, *Picturing the New Testament studies in ancient visual images*, M.Siebeck, Tübingen, 2005.

divine. În antiteză cu Dumnezeu cel invizibil, Hristos este manifestarea vizibilă a Dumnezeului primordial invizibil.

O problemă disputată în cazul Col 1, 15 este dacă *eikon*, chipul despre care se vorbește, este vizibil sau invizibil. Mai ales Sfinții Părinți niceeni și post-niceeni<sup>79</sup> au accentuat Chipul văzut ca icoană a celui nevăzut.<sup>80</sup> Contextul epistolei nu oferă un răspuns direct la această întrebare, dar este limpede că nu putem vorbi în cazul lui Hristos de o vizibilitate ca cea a soarelui sau a cosmosului din teologiile precreștine. Exegeții acestui text (în special cei de factură protestantă<sup>81</sup>) vorbesc despre vizibilitatea prin credință a lui Dumnezeu în Hristos. Concluzia analizei pe care o face Eltester conceptului de *eikon* din epistola adresată de Apostolul Pavel corosenilor este că de fapt scrisoarea aceasta exprimă doar un stadiu al gândirii pauline. Ne putem întreba dacă tema chipului lui Dumnezeu a fost găsită de Apostolul Pavel în gândirea creștinismului elen, dar o atare presupunere nu poate fi dovedită.<sup>82</sup>

S-a observat că și în Evanghelia după Ioan se întâlnește reprezentarea Fiului drept Chip al Tatălui, în pofida faptului că lipsește conceptul *eikon* în sine. Se poate vedea acest lucru în texte precum In 1, 18 sau In 14, 9. De fapt, în Evanghelia după Ioan, Hristos apare în calitatea de Chip al Tatălui de fiecare dată când este vorba de vizibilitatea și descoperi-

<sup>79</sup> DANIEL SAHAS, *Icon and logos : sources in eighth-century iconoclasm*, University of Toronto Press, Toronto; Buffalo, 1986.

<sup>80</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, p. 148.

<sup>81</sup> ULRICH LUZ, „New Testament Perspectives of the Image of God in Christ and Mankind”; Vezi: JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image*.

<sup>82</sup> FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, p. 149.

rea lui Dumnezeu. Același lucru îl întâlnim de fapt și în In 1,1. Expresia „Dumnezeu era Cuvântul” are în vedere același lucru ca și definirea lui Hristos drept chip al Tatălui. Logosul însă, în afara funcției sale de revelator sau descoperitor al lui Dumnezeu are și rolul de mediator al creației, fiindcă prin el s-au făcut toate, după cum citim în prologul evangheliei citate, în felul acesta regăsindu-se și aici funcția cosmologică arătată și în cazul lui *eikon*.<sup>83</sup>

Nu vom urmări în cadrul acestui studiu urmarea cercetării lui Eltester, întrucât continuarea este dedicată analizei conceptului *eikon* la nivel antropologic<sup>84</sup>, ceea ce nu constituie obiectul prezentului studiu.

Înainte de a părăsi tema istoriei conceptului *eikon* mai trebuie să precizăm că noua școală de istorie a religiilor de expresie germană tinde să îl încadreze pe Apostolul Pavel, și mai ales experiența sa de pe drumul Damascului, în tradiția misticii apocaliptice iudaice.<sup>85</sup> Conform reprezentanților acestei școli termenul *eikon* este conceptul cheie pentru experiențele mistice.<sup>86</sup> Aceste experiențe au o componentă nu doar mentală, ci și una somatică<sup>87</sup>, tocmai de aceea conotația fundamentală a cuvântului *eikon*, anume asemănarea vizibilă, materială, artificială sau naturală, nu poate fi înlăturată<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 153-165.

<sup>85</sup> STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, p. 11.

<sup>86</sup> apud CAREY NEWMAN, *Paul's glory-christology : tradition and rhetoric*, E.J. Brill, Leiden ; New York, 1992, p. 202; STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, p. 12.

<sup>87</sup> ALAN SEGAL, *Paul the convert : the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven, 1990, pp. 60-69; apud STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, p. 13.

<sup>88</sup> SEYOON KIM, *The origin of Paul's gospel*, 2nd ed., rev. & enl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1984, p. 218; apud STEFANIE LORENZEN, *Das*



Istoria acestui concept cu o deosebită amploare a semnificațiilor nu se oprește aici. Ne-am îndepărta însă prea mult de tema prezentei lucrări dacă am analiza în detaliu relația dintre logos și eikon la Plotin, cel care, în secolul al III-lea, a meditat asupra lor, revigorând tradiția platonică<sup>89</sup>. Viziunea sa o vom aminti doar în treacăt acolo unde va fi cazul.

### III. 3. *Eikon* în teologia protestantă modernă

#### III. 3. 1. *Considerații generale*

Chiar dacă, așa cum afirmă J. Cottin, *Imago Dei* nu poate să ne ajute în mod direct să înțelegem imaginea plastică, pentru că este vorba de două problematici diferite<sup>90</sup>,

*paulinische Eikon-Konzept*, p. 218.

<sup>89</sup> MICHEL FATTAL, *Ricerche sul logos da Omero a Plotino* (= Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica : Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico ; 99), Vita e Pensiero, Milano, 2005; MICHEL FATTAL, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque* (= Collection „Ouverture philosophique”), Harmattan, Paris [u.a.], 2001; MICHEL FATTAL, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (= Collection Ouverture philosophique), Éd. L' Harmattan, Paris, 2003; MICHEL FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, L'Harmattan, Paris [u.a.], 1998; MICHEL FATTAL, *Le langage chez Platon, autour du „Sophiste”* (= Ouverture philosophique), Harmattan, Paris [u.a.], 2009; MICHEL FATTAL, *Image, mythe, logos et raison* (= Ouverture philosophique), Harmattan, Paris, 2009; MICHEL FATTAL, *Études sur Plotin*, Harmattan, Paris [u.a.], 2000.

<sup>90</sup> JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, p. 135.

cercetarea arheologiei acestui concept nu este inutilă. Transferul din domeniul hristologiei în cel al comunicării, și mai cu seamă al comunicării credinței, este foarte lesnicios. Ne stau mărturie, în acest sens, discuțiile de la cel de-al VII-lea Sinod ecumenic<sup>91</sup>. Problema chipului/imaginii este una capitală. Se poate vedea acest fapt și în îndârjirea cu care unii teologi protestanți susțin încă iconoclasmul<sup>92</sup>, un măr al discordiei între diferitele tradiții creștine. Înainte de a analiza învățătura ortodoxă despre chip/imagie să mai rămânem puțin în spațiul protestant.

Credincioși principiului întâietății Scripturii, teologii protestanți nu au cum să nege calitatea Fiului lui Dumnezeu întrupat de a fi nu doar Cuvânt al Tatălui, așa cum se accentuează în întreaga teologie protestantă, ci și chip/imagie a Tatălui. Chiar dacă Iisus Hristos nu se definește pe sine niciodată în mod direct drept cuvânt și chip/imagie a Tatălui, Evangheliștii și apoi Sfântul Apostol Pavel insistă, direct și indirect, asupra acestei calități. Odată afirmate acestea nu putem merge mai departe în efortul de înțelegere decât intrând în domeniul hermeneuticii, al exegezei, care, în anumite puncte nu poate fi supraconfesională. Exegeții care analizează problema Fiului lui Dumnezeu ca imagine a Tatălui, și apoi consecințele ulterioare ale acestei definiții,

---

<sup>91</sup> A se vedea DANIEL SAHAS, *Icon and logos : sources in eighth-century iconoclasm* lucrarea ce publică traducerea engleză a documentelor Sinodului VII Ecumenic.

<sup>92</sup> Un astfel de susținător al iconoclasmului protestant este Jacques Ellul, cel care în lucrarea JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 106 afirmă „Iconoclaștii au avut dreptate. Dar au fost înfrânți.”

nu depășesc niciodată spațiul tradiției dogmatice<sup>93</sup> din care provin. Exemple foarte bune în acest sens sunt cei doi teologi reformați pe care i-am pomenit deja, Jacques Ellul<sup>94</sup> și Jérôme Cottin<sup>95</sup>, care amândoi analizează, ce-i drept că de pe poziții relativ diferite, raportul dintre cuvânt și imagine. Ellul, cunoscut drept un critic radical al societății tehnologice, insistă mai cu seamă asupra raportului dintre cuvânt și imagine la nivel practic, la nivelul experienței cotidiene, fără să facă prea multă speculație teologică asupra temei.

### III. 3. 2. *Jérôme Cottin*

În schimb Cottin, vorbind despre Hristos în raport cu cele două atribute ale Sale, anume *logos* și *eikon* al Tatălui, pune problema de la bun început într-o manieră dua-

---

<sup>93</sup> Pentru perspectiva ortodoxa asupra raportului dintre Scriptură și Tradiție vezi: GEORGES FLOROVSKY, *Bible, church, tradition: an Eastern Orthodox view*, Nordland Pub. Co., Belmont Mass., 1972, pp. 17-37.

<sup>94</sup> Lucrarea consacrată de Ellul acestei problematice este JACQUES ELLUL, *La parole humiliée*, un volum publicat inițial în franceză, dar care s-a consacrat la nivel internațional în traducerea sa engleză; JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word* aceasta din urmă fiind ediția pe care o vom utiliza. ; Pentru o bibliografie completă a lui J. Ellul, a se vedea JOYCE MAIN HANKS, *Jacques Ellul: a comprehensive bibliography*, JAI Press, 1984; sau într-o formă actualizată JOYCE MAIN HANKS, *Jacques Ellul: an annotated bibliography of primary works*, JAI Press, Stamford, 2000. Un capitol special în această lucrare este dedicat lui Jaques Ellul.

<sup>95</sup> JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image*.

listă. Hristos pentru el este cuvânt *sau* imagine a Tatălui<sup>96</sup>, sugerând că cele două noțiuni sunt contradictorii și că se exclud reciproc. „Vorbind despre Hristos ca imagine a lui Dumnezeu, Pavel nu își concentrează atenția asupra imaginii, ci asupra lui Hristos. Imaginea nu este decât un mijloc, o metaforă, un procedeu retoric sau pedagogic pentru a face înțeles rolul soteriologic sau eshatologic al lui Hristos.”<sup>97</sup> Accentul pe care îl sesizează corect Cottin, anume că în centrul textelor stă persoana lui Hristos și nu calitatea acestuia de imagine a Tatălui, nu conduce nicidecum la concluzia că în acest caz imaginea este folosită exclusiv cu rol metaforic. La fel cum nici despre prologul ioaneic (considerat și el de către exegeți ca originându-se într-un imn liturgic<sup>98</sup>) nu se poate spune că îl numește pe Fiul lui Dumnezeu *Logos* doar la modul metaforic pentru a sublinia faptul că prin El Dumnezeu Se descoperă oamenilor.

Incoerențele lui Cottin nu se opresc însă aici: „A fi «imaginea a» nu presupune în nici un caz vreo relație de similitudine (...) *Eikon* nu trebuie înțeles ca în iudaismul elenistic al lui Filon, după modelul analogiei între Logosul divin și logosul uman. La Pavel *eikon* nu este nici ontologic, nici estetic, ci eshatologic: omul este deja imaginea lui Hristos (2 Cor 3,18; Rom 8,29; Col 3, 10) dar în același timp nu este deplin (Fil. 3,21; 1 Cor 15,49)”<sup>99</sup> În acest text, foarte scurt, Cottin face o eroare de logică. Calitatea de ima-

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>98</sup> RAYMOND BROWN ET AL., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Literatura Ioaneică*.

<sup>99</sup> JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image*, p. 145.

gine nu poate fi îndeplinită în afara unei relații de similitudine sau de asemănare. Imaginea nu poate fi decât *imagine a ceva* (autoreferențialitatea este exclusă în cazul discuției de față), iar această condiție nu poate fi împlinită în afara similitudinii (sau a asemănării) dintre reprezentare (imagine) și obiectul reprezentat. Pornind de la această premiză și fără a fi convingător când argumentează de ce conceptul *eikon* este în cazul lui Apostolului Pavel lipsit de implicații ontologice, J. Cottin concluzionează (în mod absolut surprinzător) că „pentru Pavel, Hristos ca «imagine a lui Dumnezeu» îl indică pe Hristos ca singur cuvânt al lui Dumnezeu”<sup>100</sup>. Într-adevăr, la un anumit nivel *eikon* și *logos* sunt termeni echivalenți întrucât indică modurile de comunicare ale lui Dumnezeu. În mod concret Dumnezeu devine vizibil prin Fiul său și tot prin el vorbește. Dumnezeu devine accesibil prin Eikonul/Logosul Său. Dar acest lucru nu face câtuși de puțin posibilă reducerea celor doi termeni la unul singur (oricare dintre ei ar fi). Mai mult, reducerea aceasta face unilaterală descoperirea lui Dumnezeu, dar asupra acestei chestiuni vom reveni după finalizarea prezentării viziunii lui J. Cottin privind teologia *eikon*-ului la Apostolul Pavel.

Cottin cunoaște semnificațiile filosofice ale conceptului în discuție, pe care le sintetizează foarte limpede, însă nu cu foarte multă acuratețe și uneori chiar cu o anumită suficiență generalizatoare: „Antichitatea greacă, urmând lui Platon, gândește imaginea pornind de la o schema ierarhică dualistă: există o imagine model (*Urbild*) și o imagine-copie

<sup>100</sup> *Ibidem.*, teza cum că numirea lui Hristos eikon al Tatălui nu este decât o accentuare a calității de Cuvânt a Fiului este o constantă a gândirii lui Cottin, fiind reluată și în alte locuri (spre ex. p. 149).

(*Abbild*). Aceasta din urmă nu este decât o palidă imitație a originalului, o reproducere căreia trebuie să-i preferăm originalul, care participă la chiar esența a ceea ce reprezintă. (...) Această schemă susține o dublă concepție despre imagine: cosmologică, speculativă și filosofică pe de o parte, religioasă pe de altă parte. Pe de o parte imaginea descoperă ideea, iar pe de cealaltă parte divinul.”<sup>101</sup>

Odată contextul conturat astfel, Cottin face un pas mai departe trasând rolul pe care îl are imaginea în interiorul unui atare tip de gândire:

„*Eikon* are o funcție mediatore între Dumnezeu și om, între idee și materie, între unu și multiplu, între invizibil și vizibil. Această distincție între imaginea model și imaginea copie se regăsește în Noul Testament. În felul acesta în Evr. 1,3 rolul de creator și păstrător al creației al lui Hristos este exprimat cu ajutorul noțiunilor care se referă direct la această dublă natură a imaginii. Aceeași distincție este exprimată în Evr. 10,1 prin opoziția dintre Lege, care nu este decât o umbră (*skia*) și care descoperă aparența exterioară, și *eikon*, care este esența însăși, și pe care autorul epistolei o identifică cu trupul lui Hristos. (...) Pavel preia o schemă utilizată de filosofia greacă și iudaismul elenist sau gnoză, dar o modifică introducând dimensiunea eshatologică absentă în schema atemporală *Urbild/Abbild*. În felul acesta apostolul dă conceptului *eikon* o dimensiune mai mult temporală decât spațială. Cheia hermeneutică pentru înțelegerea conceptului *eikon* la Pavel nu este spațiul, ci timpul, nu materialul, ci spiritualul, nu slava, ci crucea. Teologia paulină a *eikon*-ului are următoarele caracteristici:

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 146.

Tema imaginii este cea a lui Hristos înălțat: Hristos participă la slava lui Dumnezeu după cum o copie participă la model, dar este tot timpul vorba despre Hristos înălțat (2 Co 4,4; Col 3,10; a se vedea și Evr. 1, 21) sau de Hristos preexistent și cosmic (Col 1, 15. 18b. 19; Fil 2, 7) însă niciodată nu este vorba de Iisus din istorie. (...)

Tema imaginii este reinterpretată eshatologic: omul în Hristos (*Abbild*) participă în mod egal la model, dar această participare nu va fi reală și efectivă decât în viitor. Împotriva pretențiilor celor entuziaști Pavel subliniază că Împărăția lui Dumnezeu este încă în fața noastră și că nu se poate realiza pe deplin în istorie.”<sup>102</sup>

Cottin mută discuția despre vizibilitatea lui Dumnezeu în sfera eshatologiei. Interpretarea dialecticii deja/nu încă fiind de așa natură încât neagă radical posibilitatea vederii (și deci a reprezentării) lui Dumnezeu înaintea împlinirii eshatologice, afirmând că la nivel teologic avem de-a face cu imposibilitatea unei relații directe între Hristos și imagine, între Întrupare și reprezentare.<sup>103</sup> În felul acesta Cottin se pune de acord cu Karl Barth<sup>104</sup> și întreaga teolo-

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 147-148.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>104</sup> Lucrarea pe care o are în vedere Cottin când face referire la teologia imaginii la Karl Barth este: KARL BARTH ET AL., *Church dogmatics*, Continuum International Publishing Group, 2004 Pentru mai multe detalii privind teologia lui Barth vezi; HANS URS VON BALTHASAR, EDWARD T. OAKES, *The theology of Karl Barth: exposition and interpretation*, Communio Books, Ignatius Press, 1992 dar și; JOHN BAINBRIDGE WEBSTER, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge

gie protestantă care afirmă insistent că relația cu Hristos nu poate trece decât prin Cuvânt.<sup>105</sup>

Concluziile cercetării teologului calvin, când se pune problema împăcării cuvântului cu imaginea (despre acestea vorbind ca despre un mariaj imposibil<sup>106</sup>) sunt următoarele: „dacă o teologie a Cuvântului este incompatibilă cu o teologie a imaginii, aceasta nu exclude expresia vizuală a Cuvântului, *kerygma* în imagini”<sup>107</sup>. Vorbim adică pe mai departe de o hegemonie a cuvântului, care trebuie să preia și funcțiile imaginii. Ceea ce propune însă Cottin nu este nicidecum o noutate, nici măcar pentru tradiția creștină pe care o reprezintă. Gândirea conceptuală este derivată din gândirea în imagini, care este imposibil să fie eliminată, și nu a existat niciodată un iconoclast atât de feroce încât să își extindă interdicțiile asupra imaginilor lingvistice. Reconcilierea dintre cuvânt și imagine pe care el o propune este una cât se poate de artificială, și sfârșește prin a nega imaginea față de care la începutul cercetării sale se voia îngăduitor afirmând: „O teologie a cuvântului nu poate să nu se intereseze de imagine, decât cu riscul de a-și limita propriul câmp simbolic.”<sup>108</sup> Deci, investigația lui Cottin, care începe de pe o poziție favorabilă imaginii, după cum arată afirmația citată anterior, sfârșește din păcate prin a accepta

---

University Press, 2000 sau; JOSEPH L. MANGINA, *Karl Barth: theologian of Christian witness*, Ashgate Publishing, Ltd., 2004.

<sup>105</sup> JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, p. 165.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 14.



doar imaginile vizuale, care nu sunt imagini în sensul cel mai autentic al cuvântului.

### III. 4. Teologia ortodoxă a chipului

După această incursiune în istoria religiilor și în teologia protestantă pe urmele receptării științifice a conceptului de *eikon*, vom arăta în continuare sensul pe care l-a primit această noțiune în teologia patristică ortodoxă, în timpul dezbaterilor din secolul al IV-lea, și mai ales cum a fost ea încadrată în sfera hristologiei. În acest scop vom porni nu de la teologia biblică, așa cum am făcut anterior, ci, urmărind demersul analitic al cardinalului Cristoph von Schönborn<sup>109</sup>, vom începe prin a vedea modul în care acest termen este înțeles de către arieni. O astfel de abordare este cât se poate de necesară întrucât din perspectiva teologiei ortodoxe problema chipului (și corelativă ei cea a cuvântului) se lămurește abia la intersecția dintre triadologie, antropologie și hristologie<sup>110</sup>.

Arianismul, care este prima erezie subordinaționistă cu care se confruntă creștinismul<sup>111</sup>, afirmă inegalitatea persoa-

<sup>109</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, traducere de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București.

<sup>110</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, p. 27.

<sup>111</sup> Vezi pe această temă și: MAURICE WILES, *Archetypal heresy*, Clarendon Press, Oxford, 1996; ROWAN WILLIAMS, *Arius*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. [u.a.], 2003; REINER SÖRRIES, *Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus* (= Europäische

nelor treimice, care „nu este compusă din persoane vrednice de aceeași cinstită, căci substanțele lor nu sunt amestecate între ele. Slava uneia (de exemplu a Tatălui) este fără de asemănare mai mare decât a celuilalt (a Fiului)”<sup>112</sup>. În contextul unei atari gândiri, noțiunea de chip apare și ea deformată, Arie înțelegând prin denumirea de „chip al lui Dumnezeu” unul din darurile cu care Fiul este înzestrat de Tatăl în momentul în care este creat, în momentul în care este scos din neant<sup>113</sup>. Se instaurează așadar între Tatăl necreat și „Fiul-creatură” dualitatea fundamentală, singura imposibil de depășit, opoziția dată de creat și necreat. „Fiul-creatură” nu poate, ca unul care are un început și un izvor, să cuprindă pe Cel fără de început așa cum este El. Neavând o cunoaștere deplină asupra Tatălui (în concepția ariană, Fiul nu își cunoaște nici măcar propria natură), atunci nu poate nici să Îl facă în mod deplin vizibil, adică Fiul nu poate să fie chip desăvârșit al Tatălui. Mai mult decât atât, Fiul poate să reveleze la fel de puțin ca toate celelalte creaturi, adică poate să își descopere doar calitatea Sa fundamentală, aceea de fință creată. Arie îl izolează pe Dumnezeu complet de această lume, din grijă față de transcendența și majestatea Sa. Slava Dumnezeului lui Arie constă în a domina, nu în a Se dăruia și a comunica viața. O asemenea concepție dăruie cu totul libertatea Tatălui care este închis de arieni în transcendența Sa, libertatea absolută însemnând de fapt capacitatea de a Se dăruia pe Sine integral Fiului și Duhului Sfânt.

---

Hochschulschriften / 23. ; 186.), Lang, Frankfurt am Main u.a., 1983; MICHEL R BARNES, *Arianism after Arius*.

<sup>112</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 13.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 14.

În arianism se pot vedea elemente gnostice, dualiste care afirmă impuritatea materiei și care năruie demnitatea creației care nu mai este rodul unei lucrări directe a lui Dumnezeu, ci produsul unei creaturi intermediare care se interpune între Dumnezeu și creație. Această creatură ce mediază zidirea lumii este Fiul lui Dumnezeu. Arie consideră că prin aceasta salvează transcendența absolută a Tatălui, dar de fapt năruie demnitatea creației și Îl azvârle pe Creator în sfera unei totale inaccesibilități și incognoscibilități datorate ruperii oricărei legături cu lumea. În cadrul unei gândiri ca cea a arienilor creația își pierde orice transparență față de Creator<sup>114</sup>.

Cel care demontează argumentația lui Arie este Sfântul Atanasie al Alexandriei<sup>115</sup>. Acesta reușește să demonstreze că adevărul, chiar suprarational, este mai potrivit rațiunii

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>115</sup> Vezi în acest sens traduceri românești din opera Sfântului Atanasie făcute de pr. Dumitru Stăniloae și precedate de ample studii introductive: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrisori*, vol. I (= PSB 15), traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrisori*, vol. II (= Părinți și Scriitori Bisericești 16), traducere de Stăniloae Dumitru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Vezi și monografiile occidentale despre viața și gândirea Sfântului Atanasie: KHALED ANATOLIOS, *Athanasius* (= The early church fathers), Routledge, London [u.a.], 2004; CHRISTEL BUTTERWECK, *Athanasius von Alexandrien* (= Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Düsseldorf: Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften ; 90), Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995; THOMAS GERARD WEINANDY, *Athanasius* (= Great theologians series), Ashgate, Aldershot [u.a.], 2007; XAVIER MORALES, *La théologie trinitaire d'Atanasie d'Alexandrie* (= Collection des études augustiniennes : Série Antiquité ; 180), Inst. d'Études Augustiniennes, Paris, 2006.

decât speculațiile ariene. Face aceasta în cadrul sinodului I ecumenic de la Niceea<sup>116</sup> din anul 325, într-un moment în care sinodalii nu mai erau în măsură să aducă probe în favoarea ortodoxiei. Sf. Atanasie arată că în spatele punctului de vedere arian stă o concepție fundamental greșită despre transcendența lui Dumnezeu<sup>117</sup>, deoarece pentru a putea să ne apropiem de Dumnezeu este necesar să depășim categoriile simple omenești de gândire. Dumnezeu nu este Tată în mod accidental, așa cum se întâmplă în cazul oamenilor, Dumnezeu este Tată în chip ontologic. Această realitate nu este surprinsă de Arie, pentru care Dumnezeu capătă calitatea de Tată<sup>118</sup> abia prin crearea Cuvântului, și ca atare nici măcar nu se poate vorbi despre Tată ca despre un nume al lui Dumnezeu. Atanasie se ridică împotriva acestei înțelegeri greșite a transcendenței divine, în care Dumnezeu este prizonierul propriei sale transcendențe. Pentru ca Fiul lui Dumnezeu să poată fi cu adevărat chip al Tatălui trebuie să posede toate însușirile pe care pe care Tatăl le are. Înțelegerea noțiunii de chip de către Arie nu este una originală, ci este un rezultat al gândirii elenistice care socotea chipul ca fiind inferior modelului său<sup>119</sup>; Logosul este chip al Tatălui în măsura în care filosofia greacă înțelege chipul, ca o copie slabă a unui model de neatin. Această diferență calitativă între chip și ar-

---

<sup>116</sup> Vezi și: COLM LUIBHEID, *The council of Nicaea*, Officina Typographica, Galway, 1982; LEWIS AYRES, *Nicaea and its legacy*, Oxford Univ. Press, Oxford [u.a.], 2006.

<sup>117</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 15.

<sup>118</sup> Tema aceasta este pe larg dezbatută de PETER WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (= Oxford theological monographs), Clarendon Press, Oxford u.a., 1994.

<sup>119</sup> WILHELM KELBER, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origens*.

hetip este dată de faptul că nimic din cele schimbătoare nu poate surprinde desăvârșirea unui model simplu și neschimbător. Atanasie vine și afirmă un chip desăvârșit, care are înțelegerea perfecțiunea modelului său<sup>120</sup>. Atât ca demnitate cât și ca natură Fiul este chipul desăvârșit al Tatălui, după cum Însuși El afirmă „Toate câte are Tatăl Meu ale Mele sunt” (In 16,15), sau „Eu și Tatăl meu una suntem” (In 10,30)<sup>121</sup>.

Teologia creștină aduce o importantă corectare noțiunii de chip din gândirea elenistică, deoarece nu se pot admite diferențe, grade în dumnezeire, pentru că atunci înseamnă că între modelul divin și chipul divin există diferențe de grad. Fiul este de aceeași ființă cu Tatăl<sup>122</sup>. În acest sens Sfântul Atanasie aduce un argument soteriologic: „Dacă Cuvântul ar fi Dumnezeu și chip ființial al Tatălui, numai prin participare și nu prin Sine, atunci El nu ar putea să îndumnezeiască pe altcineva, pentru că El însuși ar trebui să se îndumnezeiască prin participare<sup>123</sup>”. Prin revelarea Tăinei Sfintei Treimi este descoperită o nouă dimensiune a noțiunii de chip, dimensiune pe care arienii nu o surprind. Noțiunea de chip utilizată în câmpul triadologiei, depășește orice înțelegere din lumea creată. Iată cum formulează acest lucru Sfântul Grigorie de Nazianz<sup>124</sup>:

<sup>120</sup> Un argument care, așa cum am văzut la J. Cottin, nu fost acceptat de teologia protestantă. Vezi supra p. 15.

<sup>121</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 16.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>123</sup> PG 26, 784 B apud *ibidem*.

<sup>124</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz este unul dintre cei mai fascinanți teologi ai antichității târzii. Personalitatea sa a stârnit pasiuni care s-au concretizat în cercetări științifice foarte valoroase. Vezi în acest sens: JEAN BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze : le Théologien et son temps*,

„Îl numim chip deoarece El este de aceeași ființă cu Tatăl și deoarece vine de la Tatăl, și nu Tatăl de la El. Într-adevăr firea chipului este aceea de a fi imitarea arhetipului și a aceluia al cărui chip se spune că este. Numai că aici este ceva mai mult. Căci acolo este chipul nemișcat a ceva mișcător, aici este însă chipul viu al celui viu, și având nemișcarea sa mai mult decât Set față de Adam și tot ceea ce se naște față de cel care naște. Fiindcă aceasta este într-adevăr firea celor simple: nu cumva să semene cu unul și să se deosebească de altul, ci întregul este chipul întregului, mai mult este același și nu o asemănare.”<sup>125</sup>

Argumentul major al arienilor era acela al simplității absolute a lui Dumnezeu. În contextul unei astfel de simplități Cuvântul este exclus de la dumnezeire în viziunea ariană. Acest argument este întors însă împotriva lor de către Atanasie care arată că în lumea creată nu este posibilă o asemănare perfectă între chip și modelul său. Mai mult decât atât, în lumea creată diferențele, neasemănările sunt mai multe decât asemănările. Dar când este vorba despre natura absolut simplă a lui Dumnezeu, Chipul și modelul sunt în mod

---

330-390, Editions du Cerf, Paris, 1995; (trad. rom. JEAN BERNARDI, *Grigorie din Nazianz, teologul și opera sa*, traducere de Cristian Pop, Deisis, Sibiu, 2002); JOHN MCGUCKIN, *St. Gregory of Nazianzus : an intellectual biography*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y., 2001; BRIAN DALEY, *Gregory of Nazianzus*, Routledge, London ;New York, 2006; Pentru viziunea trinitară a Sfântului Grigorie vezi: CHRISTOPHER BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God : in your light we shall see light*, Oxford University Press, Oxford ;New York, 2008.

<sup>125</sup> GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993.

desăvârșit una<sup>126</sup>. Se poate așadar conchide că Dumnezeu are un chip al său care nu afectează cu nimic strălucirea Tatălui ca model, și care în această calitate a sa de chip face posibilă revelația. Calitatea Fiului de a fi chip, imagine deplină a Dumnezeirii, El însuși Dumnezeu adevărat, este fundamentul ultim al teologiei icoanei și răspunsul la controversata problemă a vizibilității lui Dumnezeu.

## II. 4. 1. Persoana

Pentru o mai bună înțelegere a noțiunii de chip este necesară o înțelegere corectă a conceptului de persoană<sup>127</sup>, pentru a vedea cum poate o persoană divină (Fiul), să fie chipul desăvârșit al altei persoane divine exact în ceea ce are ea în mod propriu și care o deosebește de celelalte<sup>128</sup>. Sensul teologic al persoanei este trasat în timpul disputeilor triadologice din secolul al IV-lea. Dificultatea înțelegerii acestei noțiuni, mai ales în context triadologic este dată de faptul că este greu de surprins în cadre raționale ce anume este ceea ce unește ființa și distinge persoanele. Dificulta-

<sup>126</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 18.

<sup>127</sup> Mitropolitul Zizioulas dedică un capitol special legăturii dintre eikon și persoană în teologia patristică JOHN D. ZIZIOULAS, *Being as communion: studies in personhood and the church*, St Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 99ș.u. Pentru discuțiile contemporane ce se poartă în teologia ortodoxă în jurul noțiunii de persoană vezi: LIVIU JITIANU, „Der Personbegriff im heutigen orthodoxen Denken – Person oder Wesen/ Seiendes”, *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Catholica* 1 (2005).

<sup>128</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 22.

tea a fost cu atât mai mare cu cât aceste dispute aveau loc în interiorul limbii grecești, o limbă capabilă de mari rafinamente și nuanțări la nivel filosofic, dar care nu avea pregătit un aparat noțional în această direcție, deoarece gânditorii antichității nu se confruntaseră cu astfel de probleme până când ele au fost puse rațiunii umane de către Revelație.

Momentul în care apare această problemă este acela în care creștinii, care condamnau politeismul, afirmă Dumnezeirea lui Iisus Hristos, dumnezeire identică cu a Tatălui și a Duhului Sfânt. *Unitate* și totuși *distincție* sunt termenii în care se discută problema triadologică a monoteismului tripersonal pe care îl mărturisesc creștinii încă din perioada primară. Sinodul ecumenic de la Niceea (325) care se confruntă cu problema unității și distincției dintre persoanele Sfintei Treimi utilizează în mărturisirea de credință un singur termen pentru a defini atât unitatea cât și distincția, termenul acesta este *homousios*<sup>129</sup>. Acest termen însă nu a fost primit de către toți în chip unitar și a fost, am putea spune, piatră de poticnire, deoarece la scurt timp după încheierea sinodului au debutat marile controverse care aveau să epuizeze două treimi din secolul al patrulea în certuri și schisme până când să se ajungă la o clarificare a problemei. Aceste neînțelegeri au fost cauzate în principal de confuzia conceptelor utilizate în aceste dezbateri, concepte care nu erau înțelese în mod unitar de către toți. În centrul dezba-

---

<sup>129</sup> În privința istoriei acestui concept vezi: FRAUKE DINSEN, *Homoousios, die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, 1976.



terilor se găseau două concepte esențiale, *ousia*<sup>130</sup> și *hypostasis*<sup>131</sup>, care au cauzat numeroase neînțelegeri.

Acești termeni astăzi se traduc cu ușurință prin ființă și persoană. Confuzia era totală și lucrul acesta se poate vedea din faptul că anatema care este atașată Simbolului de credință de la Niceea condamnă pe toți care ar susține că Fiul este de alt *ipostas* sau *ousia* decât Tatăl.<sup>132</sup>

Un rol major în procesul de definire și înțelegere corectă a diferențelor dintre natură și persoană l-au avut părinții cappadocieni. S-a păstrat în acest sens un tratat „Despre deosebirea dintre natură și ipostas”<sup>133</sup>, transmis în timp drept a 38-a scrisoare a Sfântului Vasile cel Mare, dar care s-a dovedit că de fapt aparține fratelui său mai mic, Grigorie de

<sup>130</sup> Conceptul acesta este analizat de MARTIN R. VON OSTHEIM, *Ousia und Substantia, Untersuchungen zum Substanzbegriff bei den vor-nizäischen Kirchenvätern* (= Zürcher Arbeiten zur Philosophie ; 1), Schwabe-Verl., Basel, 2008.

<sup>131</sup> Pentru etimologia și semnificațiile acestui concept vezi: HEINRICH (PHILOLOGE) DÖRRIE, *Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte* (= Akademie der Wissenschaften <Göttingen>: Nachrichten der ... / Philologisch-Historische Klasse ; 1955,3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955; sau studiul mai vechi FRANZ ERDIN, *Das Wort Hypostasis, seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen* (= Freiburger theologische Studien ; 52), Herder, Freiburg im Breisgau, 1939.

<sup>132</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 21.

<sup>133</sup> Vezi traducerea românească a acestui tratat în VASILE CEL MARE, *Scrieri III* (= Părinți și Scriitori Bisericești (PSB) 12), traducere de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 177-185.

Nyssa<sup>134</sup>. Acest tratat începe prin a afirma necesitatea ca sensurile celor doi termeni să fie clarificate și în acest sens abordează atât filosofic cât și teologic termenii, specificând că mediul sigur de cunoaștere este credința pentru lucrurile care nu cad sub incidența simțurilor. Analiza pe care Sfântul Grigorie o face acestor termeni începe cu o abordare filologică a lor. Se pornește de la observația că există două categorii de concepte, unele care indică ceea ce este comun, generalul, iar altele care indică particularul (ceea ce este circumscris, care nu are nimic în comun cu celelalte existențe individuale deși aparțin aceleiași naturi). Din această a doua categorie fac parte numele particulare, care nu se referă la natura umană în general, ci la modul în care această natură, generală este particularizată. Aplicând această observație termenilor puși în discuție, afirmă că prin *hypostasis* se indică ceea ce este propriu. Așadar un concept general, cum este cel de om, poate să desemneze natura unui lucru, nu însă ceea ce se găsește sub aceasta și care este desemnat printr-un nume propriu. Un nume, cum este Pavel, arată subzistența concretă a acestei naturi în cel indicat cu acest nume. Se poate vedea cum în înțelegerea Sfântului Grigorie ipostas este ceea ce subzistă, ceea ce are autonomie, ceea ce oferă unei naturi generale o stare concretă „acesta este ipostasul, nu conceptul nedefinit de ființă *ousia*, care nu are stabilitate, indicând numai ce este general, ci conceptul care prin proprietățile

---

<sup>134</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 22; Pe aceasta tema vezi și lucrarea patrologului canadian de origine română LUCIAN TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons*.

sale concrete, delimitează și circumscrie ceea ce într-o realitate determinată este general și nemărginit”<sup>135</sup>.

Alegerea termenului *hypostasis*, pentru ceea ce este concret, individual, deci pentru persoană este determinată de motive filosofice. Conceptul general de ființă nu mai desemnează starea (*stasis*) concretă pe care o găsește orice realitate determinată datorită proprietăților sale distincte. Aici Sfântul Grigorie utilizează cuvântul *perigraphhein*, cuvânt care are un sens foarte concret, el însemnând în sens literal „a face conturul” sau „a schița”<sup>136</sup>. Descrierea persoanei ca „circumscriere” a naturii nemărginite și generale a trebuit să primească în disputa iconoclastă o nouă semnificație atunci când se vorbea despre problema dacă persoana plină de taină a lui Hristos ar putea fi pictată sau nu, dacă ea ar putea fi delimitată sau nedelimitată. Un viitor răspuns se găsește deja schițat în opera Sfântului Grigorie de Nyssa: în acțiunea sa pictorul surprinde, fixează particularitățile, ceea ce este propriu și neschimbabil, trăsăturile caracteristice care conturează ceea ce este reprezentat ca fiind omul acesta concret. Chipul este al persoanei, nu al unei naturi generale<sup>137</sup>. Icoana nu poate fi a unei naturi, care are a realitate generică, abstractă, ci doar a unui ipostas, adică a unei

<sup>135</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 23; Vezi și traducerea Cornițescu&Bodogae VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, p. 178.

<sup>136</sup> Mai exact, conform dicționarului grec-francez al lui A. Bailly, există două sensuri principale ale acestui termen, pe de o parte înseamnă a schița, a contura, a fixa o limită, iar pe de altă parte, avem sensul figurativ care înseamnă a da un contur gândurilor. ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, p. 686.

<sup>137</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 24.

realități concrete<sup>138</sup>. Sfântul Grigorie încearcă apoi să delimiteze semnele distincte care limitează ipostasul specific al unei naturi generale. Folosește pentru aceasta ca exemplu începutul cărții lui Iov, unde la început este prezentat Iov ca un „om” oarecare. După care Scriptura utilizează o serie de semne distincte pentru a-l caracteriza drept un anume om. Avem de a face aici cu doi termeni grecești care au avut și ei o mare însemnătate în disputa privind icoanele. Acești doi termeni sunt *perigraphēin* și *charakterizein*. Am arătat anterior că *perigraphēin* are un sens general, acela de a trasa un contur, de a schița. Celălalt termen însă *charakterizein* are un sens mai concret, mai precis, însemnând acțiunea de a grava, de a imprima linii, trăsături precise într-un material, altfel spus *charakterizein* este acțiunea de a reda o asemănare precisă, iar *charakter*<sup>139</sup> are sensul de portret gravat, pictat sau modelat. Acești termeni sunt utilizați de către Sfântul Grigorie pentru a distinge persoana în calitatea ei de concret descriabil, sau ceea ce este caracterizat, de generalul nedeterminat al ființei<sup>140</sup>.

În cadrul acestui proces de definire a conceptelor are loc și o inversare în planul axiologic fiind accentuată, pe fundalul învățaturii creștine despre chip, valoarea a ceea ce este specific, a ceea ce este unic și individual. Dacă înainte, în gândirea filosofică a antichității grecești, delimitarea pe

---

<sup>138</sup> Vezi în acest sens studiul TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*, traducere de Ioan Ică jr., Deisis, Alba-Iulia, 1994.

<sup>139</sup> Sau mai precis: semn gravat, impriat; 1. imaginea de pe o monedă, 2. figură gravată pe lemn, piatră sau metal, 3. (figurativ) semn distinctiv, marcă, caracter exterior propriu unei persoane sau unui lucru. Cf. ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, p. 952.

<sup>140</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 24.

care individualul o făcea generalului era privită ca deficiență, mărginire, acum se descoperă valoarea a ceea ce este personal, irepetabil. Această descoperire cuprinde apoi toate domeniile de cultură a căror înțelegere și raportare la om se schimbă radical cu această ocazie.

Am văzut cum înțelege Sfântul Grigorie diferențele dintre natură și persoană, la nivel filosofic. La nivel teologic, lucrurile devin și mai complicate. Sfântul Grigorie își pune întrebarea cum anume pot fi deosebite persoanele divine prin însușirile lor personale, și dacă această distincție nu afectează unitatea ființială. Sfântul Atanasie vorbise despre unitatea ființială a persoanelor treimice în cadrul disputelor sale cu arienii, dar fiindcă aceștia negau divinitatea Fiului, ar fi fost dificil pentru el să accentueze și diferențele personale, care sunt lăsate în umbră. Sfântul Grigorie abordează din nou această problemă, dar pornind tocmai de la distincțiile personale din interiorul Treimii. Arată pentru început „tot ce Dumnezeu lucrează bun, este energia celui har care lucrează toate în toți”<sup>141</sup>. Această energie nu este una anonimă ci despre ea Scriptura ne spune că este o lucrare a Duhului Sfânt. Dar Duhul nu este ultima sursă a harului, ci suntem conduși mai departe înspre Fiul care este „autorul și cauza împărțirii darurilor pe care Duhul Sfânt le activează în noi”<sup>142</sup>. Dar nici Fiul nu este izvorul ultim al darurilor divine, și Sfântul Grigorie ne duce mai departe înspre Cel fără de început, cauza necauzată a tot ce există. Această ultimă cauză este Tatăl, și înspre El ne duce întreaga Revelație.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 25; Vezi și traducerea VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, p. 180.

<sup>142</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 25; VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, p. 180.

Această ordine a Revelației corespunde ordinii ființei. Lucrările lui Dumnezeu ni se descoperă într-o ordine precisă; ele pornesc de la Tatăl, trec prin Fiul și se împlinesc în Duhul Sfânt. Disputele acestea în jurul persoanelor Sfintei Treimi, au fost generate, așa cum sublinia cardinalul Cristoph Schönborn, de experiențele părinților Bisericii care nu puteau să nu mărturisească un adevăr trăit, și nu de gustul pe care orientalii l-au avut dintotdeauna pentru speculație<sup>143</sup>.

Când vorbește despre proprietățile personale ale Persoanelor Sfintei Treimi, Sfântul Grigorie vorbește de fapt despre modul în care fiecare ipostas se raportează la un moment dar la celelalte două. Aceste însușiri personale deși nu sunt comunicabile, sunt expresia comuniunii de negrăit care există în sânul Sfintei Treimi. Problema care se ivește în acest moment este a modului în care Fiul poate să fie imaginea, chipul Tatălui chiar în ceea ce constituie însușirea Lui personală. Pentru a explica aceasta Sfântul Grigorie face apel la textul de la Evrei 1,3 „El (Hristos) este strălucirea slavei Sale (a lui Dumnezeu) și pecetea (*charakter*) persoanei Sale (*hypostaseôs*)”. Acest text pare a fi contrar tezei pe care o susține Sfântul Grigorie deoarece utilizează termenul ipostas doar referindu-se la persoana Tatălui. Conștient de aceasta, Grigorie pornește în explicarea textului de la semnificația noțiunii de *charakter*, noțiune care așa cum am văzut anterior are sensul de portret gravat, pictat sau modelat. Afirmă deci că am putea compara noțiunea de *charakter* cu cea de figură (de chip), orice trup are un chip, și numai cu acest chip și în acest chip este văzut „Așadar dacă privim cu ochii sufletului chipul Fiului, ajungem la înțelegerea ipostasului

---

<sup>143</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 27.

Tatălui”<sup>144</sup>. Mai departe, după ce s-a folosit de sensul concret al termenului *charakter*, Grigorie adâncește sensul celui de-al doilea termen, *ipostas*. Confuzia care se poate naște din textul paulin pe care l-am menționat anterior, este aceea că Fiului i-ar putea fi refuzat un ipostas propriu. Pentru a înlătura această confuzie, face apel la textul de la Coloseni, text care afirmă despre Fiul că este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut” (Col. 1,15). Acest text conține răspunsul la problema ridicată anterior. În acest sens, ca o explicație la textul de la Coloseni, Sfântul Grigorie vine cu o explicație surprinzătoare „chipul este același lucru ca și prototipul chiar dacă el este altceva”<sup>145</sup>, și ca să elucideze această definiție el continuă „Într-adevăr conceptul de chip nu ar putea fi păstrat dacă acesta nu ar avea întipărită și neschimbată asemănarea. Căci după cum cel care privește frumusețea unui tablou ajunge să recunoască modelul, tot așa cel care a înțeles în Duhul chipul Fiului, și-a împrăștiat pecetea persoanei Tatălui: unul se vede oarecum prin celălalt”<sup>146</sup>. Frumusețea Fiului este aceeași ca și frumusețea Tatălui, unica frumusețe a lui Dumnezeu, chiar dacă Tatăl o deține în mod paternal, iar Fiul într-un mod filial. În acest sens trebuie înțeleasă

---

<sup>144</sup> VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, p. 185 (În traducerea românească partea finală a demonstrației pe care o face Sfântul Grigorie este discreditată în nota 16 unde se afirmă că argumentarea este fără sens, întrucât în Epistola către Evrei ar fi vorba nu de persoana Tatălui, ci de ființa divinității).

<sup>145</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 27; VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, p. 185.

<sup>146</sup> VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, p. 185.

definiția menționată anterior „chipul este același lucru ca și prototipul chiar dacă el este altceva”<sup>147</sup>.

Un pas mai departe în înțelegerea problemei chipului o constituie distincția pe care au făcut-o părinții Bisericii între persoană și ființă, o distincție care nu fusese făcută anterior de către gânditorii antichității grecești și latine, pentru care cei doi termeni *ousia* și *hypostasis*, aveau același sens. Cei care au realizat această distincție au fost părinții cappadocieni, care au dat expresie celor două aspecte ale tainei Sfintei Treimi, pe care mintea umană nu poate să le accepte concomitent, unitatea ființială și pluralitatea persoanelor.

Ceea ce se poate constata la finalul acestei prezentări a bazelor hristologiei patristice privind calitatea de  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  τοῦ θεοῦ a Fiului, este că în gândirea părinților Bisericii problema vizibilității lui Dumnezeu în Fiul său a constituit o temă centrală, cu implicații teologice ultime, fiind o sursă continuă de speculații teologice. În spațiul românesc aceste aspecte ale hristologiei au fost preluate și aprofundate mai cu seamă de părintele Dumitru Stăniloae<sup>148</sup>. Viziunea părin-

<sup>147</sup> Vezi supra nota 350

<sup>148</sup> Preocuparea părintelui Dumitru Stăniloae în această direcție s-a concretizat (în afara numeroaselor studii) în câteva lucrări: DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, II, Omniscop, Craiova, 1993; DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos, Lumina lumii și Îndumnezeitorul omului*; DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Cristal, București, 1995; DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II; În plus la Editura Anastasia din București i-au fost publicat într-un volum cele mai importante studii dedicate problemei icoanei (din păcate nu toate care au legătură cu această temă) făcându-le astfel mult mai ușor de accesat decât cele risipite prin revistele în care au fost inițial publicate DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*; Nu trebuie pierdute din vedere nici contribuțiile



telui Stăniloae se concentrează într-o mai mare măsură asupra punctului de conexiune între hristologie și antropologie, dezvoltând implicațiile pe care le au calitatea de Cuvânt și Chip a lui Dumnezeu a Fiului întrupat pentru cuvântul și imaginea din comunicarea umană.

### **III. 5. Dimensiunea misionară a întrupării, calitatea de trimis a Fiului, ca paradigmă a misiunii creștine**

Misiunea<sup>149</sup> (= trimitere, lat. *missio*, de la verbul. *mitto*, -ere, care este traducerea<sup>150</sup> originalului grecesc ἀποστέλλω<sup>151</sup>) creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin

---

hristologice și iconologice din DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004 cap. „Sfintele icoane în cultul ortodox” p. 90 ș.u. precum și „Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii” p. 134 ș.u. .

<sup>149</sup> GHEORGHE PETRARU, *Misiologie ortodoxă*, vol. I, Ed. Panfilius, Iași, 2002, p. 17.

<sup>150</sup> Dacă e să fim foarte exacți, trebuie să spunem că traducerea latină ar fi *dimitto* cf. BENJAMIN HEDERICH, „Novum lexicon manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum/1,1”, în *A - J*, 1825, p. 124.

<sup>151</sup> Un verb care înseamnă în primul rând a trimite. Vezi ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, pp. 105-106.

Pogorârea Duhului Sfânt, Împărăție care se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos într-o slavă.<sup>152</sup>

În teologia apuseană termenul de misiune era întrebuințat pentru a exprima relațiile personale din sânul Sfintei Treimi.<sup>153</sup> Pornind de la îndemnul mateian „Mergând învățați toate neamurile...” (Mt. 28, 19) au existat unele exagerări în sensul în care misiunea a fost înțeleasă ca una de conquistă și de dominare, uitându-se că misiunea creștină este în mod esențial slujire și mărturie a iubirii lui Dumnezeu.<sup>154</sup> Misiunea Bisericii nu are ca scop prioritar propagarea sau transmiterea unor convingeri intelectuale sau comandamente morale, ci de a transmite viața de comuniune, care este în Dumnezeu, sau de a atrage oamenii la comuniunea cu Sfânta Treime.<sup>155</sup>

Așadar, misiunea Bisericii este trimiterea acesteia în lume, în vederea extinderii împărăției lui Dumnezeu întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, și inaugurată prin pogorârea Duhului Sfânt.<sup>156</sup> Termenul acesta de trimis se regăsește în întreaga istorie biblică, și se aplică unei activități specifice și continue a lui Dumnezeu. Trimișii lui Dumnezeu îl fac cunoscut și acționează în numele Lui în vederea mântuirii. Această acțiune de trimitere este un pro-

---

<sup>152</sup> Definiția aceasta concisă a misiunii aparține părintelui Valer Bel. Vezi VALER BEL, *Misiunea Bisericii I...*, p. 15; dar și VALER BEL, „Temeiurile teologice ale misiunii”; sau VALER BEL, „Cuvântul Adevărului sau transmiterea dreptei credințe”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1999), p. 68.

<sup>153</sup> VALER BEL, *Misiunea Bisericii I...*, p. 6.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>155</sup> VALER BEL, „Temeiurile teologice ale misiunii”, p. 24.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 23; VALER BEL, *Misiunea Bisericii I...*, p. 15.

ces care se desfășoară în întreaga istorie a mântuirii și se dezvoltă gradat după cum arată și Sfântul Apostol Pavel „În multe rânduri și-n multe feluri grăindu-le Dumnezeu odinioară părinților noștri prin profeți, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate, prin Care și veacurile le-a făcut... Oare nu sunt toți duhuri menite să slujească, trimise spre slujire de dragul celor ce trebuie să moștenească mântuirea ?” (Evr. 1, 1-2, 14).

Se poate vorbi despre o misiune a Persoanelor divine, o misiune care dacă ar fi să o prezentăm cât se poate de succint, am putea-o reduce la următoarele afirmații: Tatăl trimite pe Fiul Său în lume, la oameni, la jertfă. Fiul învie, revine la Tatăl având realizată opera pentru care El a fost trimis. Fiul trimite în locul Său Duhul Sfânt pentru a continua această operă, pentru a rămâne conducător mai departe.<sup>157</sup> Pe plan trinitar există o separație între Persoana care trimite și cea trimisă. Pentru cel trimis apare o schimbare spațială, temporală, dar aceasta numai sub aspect iconomic (noțiunea în sine de trimis presupune o schimbare de locație).<sup>158</sup>

Toate cărțile Noului Testament, vorbind despre Fiul lui Dumnezeu relevă calitatea acestuia de trimis, și se insistă asupra faptului că acțiunile Fiului nu sunt făcute în nume propriu, ca urmare a voii Lui, ci Fiul lui Dumnezeu face voia celui care L-a trimis<sup>159</sup>. Însuși Iisus Hristos mărturisește

<sup>157</sup> JEAN-HERVÉ NICOLAS, *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Ed. Univ. u.a., Fribourg, Suisse, 1985, p. 231.

<sup>158</sup> MIHAI HIMCINSCHI, *Misiune și dialog*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002, p. 23.

<sup>159</sup> Vezi în acest sens studiul YVES MARIE BLANCHARD, „Jésus, le Fils envoyé du Père”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2008).

acest lucru „*M-am coborât din cer, nu ca să fac voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis pe Mine*”(In. 6,38). Iisus Hristos aplică la Sine textul de la Isaia 61, 1-2 “*Duhul Domnului e peste Mine, pentru că El M-a uns; El M-a trimis să le binevestesc săracilor, să-i vindec pe cei zdrobiți la inimă, robilor să le vestesc libertatea și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i trimit în libertate și să vestesc anul bineprimit al Domnului* ” (Lc. 4, 18). “*Astăzi s-a plinit această scriptură în urechile voastre* ” (Lc. 4, 21). Trimiterea mai departe a Apostolilor de către Fiul lui Dumnezeu se face tot din aceasta calitate de trimis al Tatălui, calitate care este mereu mărturisită. “*Cel ce vă primește pe voi, pe Mine Mă primește; și cel ce Mă primește pe Mine Îl primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine* ” (Mt. 10, 40). “*Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă; și cel ce se leapădă de voi, de mine se leapădă; iar cel ce se leapădă de Mine se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine* ” (Lc. 10, 16).

Și “*tot cel ce va primi în numele Meu pe unul dintre acești copii, pe Mine Mă primește; și cel ce Mă primește pe Mine, nu pe Mine Mă primește, ci pe Cel ce M-a trimis pe Mine* ” (Mc. 9, 37). În evanghelia după Ioan a fi trimis este o noțiune hristologică prin care este arătat sensul venirii lui Hristos, cel care inițiază această trimitere este Tatăl, iar Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Cel trimis<sup>160</sup>. Prima parte a evangheliei amintite anterior se caracterizează printr-o hristologie care accentuează dimensiunea misionară a întrupării Fiului, calitatea Acestuia de a fi trimis, al Tatălui care își desfășoară întreaga activitate sub semnul acestei trimiteri și

---

<sup>160</sup> Întruparea, rodul trimiterii Fiului lui Dumnezeu în lume, este în același timp cel mai mare act revelațional. Vezi spre exemplu studiul: CORNELIU ȘIRBU, „Întruparea ca revelație”, *Ortodoxia* 4 (1970).

din încredințarea Celui Care trimite, a Lui Dumnezeu Tatăl. *“Că într-atât a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Că Dumnezeu nu L-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci pentru ca lumea să se mântuiască printr-Însul”* (In. 3, 16-17). Această trimitere a Fiului nu este una gratuită, vagă, fără o adresă precisă. Lumea este în același timp locul și destinatarul misiunii Fiului. Fiul vine în lume prin Întrupare, vine întru ale Sale, în lumea care a fost creată prin El (In. 1,3;10). Această lume, care era de fapt creația Lui, nu îl primește decât parțial *“Dar celor câți L-au primit, care cred întru numele Lui, le-a dat putere să devină fii ai lui Dumnezeu”*, după har (In. 1, 12), căci El este Revelarea lui Dumnezeu, Cel prin care a venit plinătatea harului și adevărului: *“Și din plinătatea Lui noi toți am primit, și har pentru har; căci Legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit”* (In. 1, 16-17). *“Că precum Tatăl are viață întru Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viața întru Sine”* (In. 5, 26). Și *“precum Tatăl învie pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață veșnică”* (In. 5, 21; 10, 28), pentru că El a venit ca lumea *“să aibă viață și din belșug s-o aibă”* (In. 10, 10).

Motivul trimiterii Fiului este iubirea lui Dumnezeu față de lume. Dumnezeu care este iubire (I In. 4, 8, 16) își manifestă iubirea Sa pentru noi prin trimiterea Fiului Său ca noi să viem prin El (In. 4, 9-10). Scopul trimiterii Fiului este mântuirea lumii, *„Dumnezeu nu l-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea ci pentru ca lumea să se mântuiască prin El”* (In. 3, 17).<sup>161</sup>

<sup>161</sup> VALER BEL, „Temeiurile teologice ale misiunii”, p. 26.

În mod esențial însă, misiunea Bisericii se întemeiază pe calitatea de trimis a Fiului și a Duhului Sfânt, care la rândul lor continuă această trimitere, *Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, astfel vă trimit și eu pe voi.* (In. 20,21). Hristos este trimisul Tatălui și putem afirma că însuși actul întrupării are o pronunțată dimensiune misionară, fiind paradigmatic pentru ceea ce înseamnă misiunea Bisericii. Această dimensiune nu poate fi însă privită într-un cadru strict hristologic ci are nevoie de o abordare într-un cadru teologic trinitar, deoarece revelarea Lui Dumnezeu în Treime constituie cuprinsul esențial al Evangheliei. Prin Fiul întrupat ni se oferă posibilitatea de a intra în comuniune filială cu Tatăl. Fără de acest act al întrupării, omul nu are posibilitatea de a intra în comuniune de viață cu Sfânta Treime, și rămâne mereu într-o dimensiune exterioară, dimensiune în interiorul căreia esența creștinismului este diluată la simpla transmitere de convingeri intelectuale sau comandamente morale. Fiul lui Dumnezeu, *Calea, Adevărul și Viața* (In. 14,6), Chipul și Cuvântul lui Dumnezeu, este cel prin a cărui Întrupare se inițiază apropierea noastră de comuniunea de viață a Sfintei Treimi.

\*\*\*

Pe parcursul acestei cercetări am putut constata că, din punct de vedere hristologic Fiul lui Dumnezeu este atât Cuvânt, cât și Chip/Imagine a Tatălui, însă înțelegerea acestei din urmă calități este mult mai controversată decât a ace-

leia de Cuvânt, și adesea nebăgată în seamă, la fel cum este ignorată unitatea indestructibilă care le leagă.

Preocuparea filosofică pentru tema chipului/imaginii, alături de cea pentru problema cuvântului, are o istorie foarte lungă ce merge până în secolul al V-lea înainte de Hristos, fiind o temă de meditație aproape constantă, în mediile cele mai diferite.

Dezvoltarea în timp a acestei doctrine a culminat în perioada patristică, în timpul dezbaterilor din secolul al IV-lea, când geniul patristic sintetizator a prelucrat această temă în duh creștin, pentru a explica relația Fiului lui Dumnezeu cu Tatăl pe de o parte, și cu lumea pe de altă parte. În acel moment s-au pus bazele hristologice ale teologiei chipului/imaginii, care a culminat și s-a rafinat în timpul dezbaterilor iconoclaste din secolele al VIII-lea și al IX-lea.

Nu există un consens supraconfesional al teologilor și exegeților când vine vorba de clarificarea implicațiilor hristologice ale calității Fiului de Chip/Imagine a Tatălui. Interpretarea este condiționată de tradiția dogmatică din care interpretul provine.

Din perspectiva teologiei ortodoxe separarea cuvântului de imagine este lipsită de temei. Deoarece Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, Revelația lui Dumnezeu prin acte, cuvinte și imagini culminează în Iisus Hristos, care este Cuvântul și Chipul Tatălui. Prin urmare cuvântul și imaginea devin mijloace de transmitere a Revelației și de comunicare a credinței.

În plus teologia ortodoxă dovedește cea mai nuanțată și complexă teologie a imaginii (atât în domeniul hristologiei, cât și în cel al iconologiei).





## IV. Omul și creația din perspectiva binomului cuvânt- chip/ imagine

Legătura dintre cuvânt și chip are o foarte profundă justificare atât hristologică cât și antropologică. Mai mult decât atât binomul cuvânt-imagine poate fi urmărit mai departe și la nivelul cosmologiei ortodoxe. Asemeni unui fir roșu, putem vedea cum cuvântul este nedespărțit de chip/ imagine în toate aceste domenii. Pentru că am urmărit felul în care cuvântul se unește cu chipul/imaginea în hristologie cu alt prilej, de această dată vom vedea aceeași legătura la nivel antropologic și cosmologic, conform învățăturii ortodoxe.

### IV. 1. Omul, chip a Logosului-Eikon

În ampla introducere pe care o face Charles Kannengiesser, la textul Sf. Atanasie cel Mare *Despre întruparea cuvântului*<sup>1</sup>, este folosită o sintagmă ce unește în sine ambele calități ale Fiului lui Dumnezeu, atât cea de Cuvânt cât și cea de Chip<sup>2</sup>. Sintagma este Logos-Chip<sup>3</sup> fiind folosită

---

<sup>1</sup> ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Sur l'incarnation du verbe* (= Sources chrétiennes. ; 199), Éd. du Cerf, Paris, 1973.

<sup>2</sup> Despre noțiunea de „chip al lui Dumnezeu” în contextul teologiei Logosului la Sfântul Atanasie cel Mare, vezi studiul: EUGEN MAFTEI, „L'image de Dieu et la theologie du Logos dans le traite Contra gentes - De incarnatione de Saint Athanase d'Alexandrie”, *Studii Teologice* 2 (2009).

<sup>3</sup> *Logos-Image* (fr. orig.)

atât când se vorbește despre crearea omului cât și atunci când este vorba despre mântuirea acestuia<sup>4</sup>. Există un raport intim pe care îl are acest κατ' εἰκόνα constitutiv al omului, în calitatea de creatură a lui Dumnezeu, cu însăși Εἰκόνα-Λογος-ul Tatălui. Această relație îi asigură un statut unic omului în întregul univers creat prin Cuvânt, și îl face pe om să fie atât chip al lui Dumnezeu cât și ființă rațională, cuvântătoare, logosică.

#### ***IV. 1. 1. Crearea omului după chipul lui Dumnezeu și pentru asemănarea cu El***

Relatarea biblică a momentului creației arată modul distinct în care omul este creat în comparație cu restul lumii care se ivește din neant la chemarea lui Dumnezeu<sup>5</sup>. Nu doar modul în care omul este creat constituie un aspect special, ci și modelul său; omul este creat după chi-

---

<sup>4</sup> ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Sur l'incarnation du verbe*: p. 69 Le rôle du Logos-Image dans la création de l'homme, p. 142 Le Logos-Image, créateur et sauveur.

<sup>5</sup> Vezi și interesantul studiu dedicat temei SERAPHIM ROSE, *Genesis, creation, and early man: the Orthodox Christian vision*, Saint Herman of Alaska Brotherhood, 2000; sau în traducere românească SERAPHIM ROSE, *Cartea Facerii, crearea lumii si omul inceputurilor*, Sophia, București, 2001.

pul lui Dumnezeu<sup>6</sup>, având ca arhetip Logosul întrupat<sup>7</sup>. Omul fiind chip al celui care este Cuvânt și Chip al Tatălui are la rândul lui această dublă calitate, cuvânt și chip, este raționalitatea și este imagine. Scriptura arată modul în care a fost creat omul, și anume că trupul i-a fost luat din pământ, iar sufletul l-a primit direct de la Dumnezeu prin faptul că El a suflat asupra lui *sufflare de viață*. Nu trebuie înțeles că a fost făcut mai întâi trupul cu o raționalitate și o simțire inconștientă și apoi a suflat în el sufletul cu mințea și cu rațiunea conștientă, ci doar că trupul omului a fost creat din pământ, iar sufletul din nimic, după chipul lui Dumnezeu<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Semnificațiile teologice ale calității de chip/imagine a lui Dumnezeu a omului este o temă foarte fecundă de meditație teologică. Vezi spre exemplu: V OLSEN, *Man, the image of God : the divine design, the human distortion*, Review and Herald Pub. Association, Washington DC, 1988; LEO SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Bild Gottes*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1969; HEINRICH SCHMIDINGER, *Der Mensch - ein Abbild Gottes?; Geschöpf - Krone der Schöpfung - Mitschöpfer*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 2010; LIVIU JITIANU, „Christologische Symphonie von Mensch und Welt. Grundzüge Einer Neupatristischen Orthodoxen Theologie im Werk von Dumitru Stăniloae”; LIVIU JITIANU, „Eine christologische Anthropologie. Das Menschenbild von Dumitru Stăniloae”, *Studia Universitatis Babeș Bolyai Theologia Catholica* 2 (2007).

<sup>7</sup> Pentru o actuală sinteză dogmatică pe această temă vezi CRISTIAN SONEA, „Omul, chipul lui Hristos și trimiterea lui în lume pentru propovăduirea Evangheliei”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2008), p. 155 ș.u.; Vezi de asemenea și CRISTIAN SONEA, „Omul, chip al lui Hristos. Trimiterea și responsabilitatea lui în lume”, teză de doctorat susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai, 2011, p. 25 ș.u.

<sup>8</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”, p. 10.

Vechiul Testament numește pe om *adam*, termen corelativ cu cel de *adamah* (pământ, teren). Toate cărțile Vechiului Testament concordă în a arăta că omul este trup (*basar*) și suflet (*ruah, nefesh*)<sup>9</sup>. Nu există o separație între trup și suflet, solidaritatea celor două entități manifestându-se în multiple feluri (Marius Lazurca arată că anumite părți ale corpului corespund unor facultăți ale sufletului<sup>10</sup>). Gândirea iudaică a păstrat o concepție pozitivă asupra corporalității în ciuda unor influențe negative ale antropologiei elenistice. Olivier Clement<sup>11</sup> subliniază ca deosebirea biblică dintre trup și duh nu are nici o legătură cu dihotomia elenistică dintre corp și suflet în pofida nenumăratelor confuzii care au făcut adesea din creștinism un platonism pentru popor<sup>12</sup>. Aceste referiri la antropologia biblica au scopul de a delimita antropologia creștină de orice concepție dualistă și de a afirma că omul de la bun început constituie un întreg armonios<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> PETRE SEMEN, „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament”, *Studii Teologice* 9-10 (1977), p. 674.

<sup>10</sup> MARIUS LAZURCA, *Invenția trupului*, Anastasia, București, 1997, p. 97.

<sup>11</sup> OLIVIER CLEMENT, *Trupul moșii și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, traducere de Eugenia Vlad, Christiana, București, 1996, p. 8.

<sup>12</sup> Sintagma platonism pentru popor (Platonismus fürs Volk) îi aparține de fapt lui Friedrich Nietzsche, cel care o lansează în Cuvântul înainte la *Jenseits von Gut und Böse*. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, Gondrom, Bindlach, 2005, p. 862; sau în traducerea românească FRIEDRICH NIETZSCHE, *Dincolo de bine și de rău*, traducere de Grunberg Francisc, I, Humanitas, București, 1992, p. 6.

<sup>13</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”, p. 10.

Cartea Facerii are trei locuri fundamentale în care vorbește despre antropogeneză<sup>14</sup>: Fc. 1, 26-27; Fc. 2,7,21-24; Fc. 5,1. Termenul ebraic de *chip* este rar utilizat, etimologia lui fiind incertă. În acest sens au fost formulate două ipoteze, un cuvânt arab ce înseamnă a tăia sau a ciopli, sau un cuvânt akkadian sau arab cu sensul de a se întuneca. Chipul și asemănarea sunt concepte diferite după studiile exegetice ale Vechiului Testament. Athanasie Negoită susține că chipul rezidă în inteligența, libertatea și nemurirea omului<sup>15</sup>.

Alți exegeți consideră că ontologia iconică a omului se referă la întreaga natură umană, la toate interacțiunile facultăților spirituale cu trupul<sup>16</sup>. O opinie interesantă privind esența chipului lui Dumnezeu în om este aceea prezentată de Paul Evdokimov: chipul omului constă în tensiunea iconică spre Arhetip<sup>17</sup>.

Antropologia Noului Testament<sup>18</sup> se îmbogățește cu o dimensiune hristologică. Sfântul Apostol Pavel spune că

<sup>14</sup> Vezi pe această tema lucrarea relativ recentă: GERARD P LUTTIKHUIZEN, *The creation of man and woman; interpretations of the biblical narratives in Jewish and Christian traditions*, Brill, Leiden [u.a.], 2000.

<sup>15</sup> ATHANASE NEGOIȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Sophia, București, 2004, p. 140.

<sup>16</sup> VLADIMIR LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Rus Lidia și Remus, Editura Enciclopedica, București, 1993, p. 169 ș.u.

<sup>17</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 90.

<sup>18</sup> Vezi în acest sens analiza profesorului de teologie sistematică de la Erlangen WOLFGANG SCHOBERTH, *Einführung in die theologische Anthropologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; dar și lucrarea dedicată exclusiv antropologiei neotestamentare ECKART REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament*, Francke, Tübingen [u.a.], 2006.

Hristos este „chip al lui Dumnezeu cel Nevăzut” (Col. 1,15). Omul este numit purtător al chipului lui Hristos (1 Cor. 15, 49). Pentru Sfinții Părinți această învățătură paulină constituie punctul de plecare și centrul teologiei chipului. Pentru Apostolul Pavel<sup>19</sup>, antropologia are o evidentă dimensiune hristologică<sup>20</sup>.

Viziunea unor teologi precum Panayotis Trembelas, potrivit căruia „chipul lui Dumnezeu” își are sediul în partea rațională a omului trebuie înțeleasă pe baza tezei că omul este rațional sau cuvântător pentru că a fost zidit după chipul lui Hristos care este Rațiunea-Cuvântul ipostatic al Tatălui<sup>21</sup>. Pe baza acestui dat ontologic omul este creator, stăpân, liber, responsabil pentru creație, ca unul ce este recapitulare și conștiință a întregii creații<sup>22</sup>. Omul este stăpân (*kyriarchos*) pentru că Hristos, Arhetipul său este Domn și Împărat Pantocrator: *Faptul că omul a fost făcut chip al naturii care stăpânește toate înseamnă că firea lui a fost creată dintru început ca să împărățească*. Omul este liber (*eleuthe-*

---

În spațiul românesc a se vedea lucrarea profesorului de Noul Testament de la Sibiu, GRIGORE MARCU, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941.

<sup>19</sup> Vezi și: WALTER GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*;, Kohlhammer, Stuttgart, 1934.

<sup>20</sup> Ulrich Luz afirmă că „doar persoana botezată și încorporată în trupul lui Hristos poate fi privită ca imagine a lui Dumnezeu”, ULRICH LUZ, „New Testament Perspectives of the Image of God in Christ and Mankind”, p. 89 prin urmare, dimensiunea hristologică a teologiei pauline nu este valabilă decât în cazul special al creștinilor încorporați prin botez în Hristos. Aceasta este o viziune specific protestantă este aici prezentată informativ, nefiind conformă învățăturii ortodoxe.

<sup>21</sup> PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, traducere de Ică jr. Ioan, Deisis, Sibiu, 1994, p. 62.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 63.

ros) pentru că este chip al libertății absolute, asemănându-se cu Cel Ce este liber de orice necesitate din afara lui. El este responsabil pentru creație după cum Hristos este recapitularea și Mântuitorul a toate<sup>23</sup>.

Omul este primul segment al creației care datorită „chipului” a fost legat în mod adevărat și real de Dumnezeu, fiind înălțat grație suflării Duhului la o viață spirituală, teocentrică. Chiar unirea după lucrare de care vorbește Sfântul Grigorie Palama<sup>24</sup>, a fost dăruită omului prin crearea lui „după chipul lui Dumnezeu”. Unirea după lucrare sau energie, nu desființează distanța dintre natura divină și natura umană, ci aruncă o punte peste această distanță. Semnificația acestui mod de unire prin har se află în faptul că ea pregătește și conduce spre unirea ipostatică, după modelul lui Hristos, căci ipostasul lui Hristos, comun celor două firi, anulează distanța dintre dumnezeire și umanitate. Este limpede așadar că esența omului se află în arhetipul pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde. După Sfântul Maxim Mărturisitorul<sup>25</sup> Hristos este începutul (*arhe*), mij-

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

<sup>24</sup> Concepția antropologică a Sfântului Grigorie Palama a constituit preocuparea academică a lui Georgios Mantzaridis ce s-a concretizat în lucrarea GEÖRGIOS I. MANTZARIDĒS, *The deification of man: St. Gregory Palamas and the Orthodox tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

<sup>25</sup> Lucrarea devenită clasică privind antropologia Sfântului Maxim Mărturisitorul este: LARS THUNBERG, A. M. ALLCHIN, *Microcosm and mediator: the theological anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court, 1995; vezi însă și JAMES NICHOLAS MADDEN, UNIVERSITY OF DURHAM, *Christology and anthropology in the spirituality of Maximus the Confessor: With special reference to the Expositio Orationis Dominicae*, University of Durham, 1982; sau ADAM G. COOPER, *The*

locul și sfârșitul (*telos*) a toate. Ca în iconologia ortodoxă și în antropologie modelul reprezintă conținutul ontologic al chipului. Ontologia omului este iconică.<sup>26</sup>

Vorbind despre starea primordială a omului nu trebuie pierdută din vedere nici noțiunea de *asemănare cu Dumnezeu*<sup>27</sup>, care nu poate fi identificată cu cea de chip. Atât textul de la Fc. 1,26-27, cât și comentariile patristice pe această temă dovedesc acest lucru<sup>28</sup>. Starea primordială nu a fost una perfectă, ci una perfectibilă. Dar este știut că în această stare omul avea la îndemână toate cele necesare pentru a atinge perfecțiunea, concretizată în *asemănarea cu Dumnezeu*. În starea de inocență primordială, omul era deschis voii lui Dumnezeu, sugerate în interiorul său. Pentru om, supranaturalul și naturalul nu formau două nivele distincte ale vieții și ale realității, ci erau îmbinate într-o singură ordine de viață<sup>29</sup>.

Învățătura ortodoxă păstrează echilibrul între cele două nivele pomenite anterior, între natural și supranatu-

---

*body in St. Maximus the Confessor: holy flesh, wholly deified*, Oxford University Press, 2005.

<sup>26</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 281; Analizei antropologiei iconice în opera părintelui Stăniloae i-a fost dedicată o teză de doctorat. Vezi: FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*.

<sup>27</sup> Diferențierea dintre chip și *asemănare*, *imago* și *similitudo*, constituie specificul gândirii teologice ortodoxe și catolice. Această diferențiere este contestată în teologia protestantă. Vezi ULRICH LUZ, „New Testament Perspectives of the Image of God in Christ and Mankind”, p. 80.

<sup>28</sup> Vezi DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 405 și capitolul Omul creat printr-un act special al lui Dumnezeu.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 414.



ral, între har și lucrarea liberă a omului<sup>30</sup>. Dacă acestea nu se găsesc în echilibru, căderea în păcat are efecte dezastruoase deoarece implică fie distrugerea totală a chipului lui Dumnezeu, fie faptul că acesta nu a fost sub nici o formă afectat de cădere<sup>31</sup>. În aceste cazuri este exclusă urcarea de la chip la asemănare, și ca atare noțiunea de chip se golește de orice sens, devine o noțiune goală. Momentul căderii este cel care introduce o schimbare la nivel ontologic în om. Dar în viziunea ortodoxă lumea nu devine total opacă după cădere, ci omul este capabil prin cunoaștere să străpungă adesea această pâclă ce acoperă lumea în ansamblul ei<sup>32</sup>. În momentul în care Adam nu se mai mișcă înspre Dumnezeu, Arhetipul și Principiul lui natural, el încetează a mai lucra conform naturii sale, adică după chipul lui Dumnezeu. Această deviere răstoarnă funcționalitatea

<sup>30</sup> Vezi în acest sens DUMITRU STĂNILOAE, „Natură și har în teologia bizantină”, *Orthodoxia* XXVI, 3 (1974).

<sup>31</sup> Cele două alternative sunt reprezentate de teologia catolică și doctrina darurilor supra adăugate, pe de o parte, și teologia protestantă, care contestă distincția dintre chip și asemănare. Chestiunea stării primordiale a protopărinților neamului omenesc și apoi păcatul strămoșesc și consecințele sale au fost analizate din perspectivă interconfesională de părintele Dumitru Stăniloae într-o serie de articole: DUMITRU STĂNILOAE, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni”, *Orthodoxia* VIII, 3 (1956); STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, *Orthodoxia* IX, 1 (1957); DUMITRU STĂNILOAE, „Doctrina protestantă despre păcatul ereditar, judecată din punct de vedere ortodox”, *Orthodoxia* IX, 2 (1957); Exclusiv antropologia ortodoxă a fost analizată în articolele: DUMITRU STĂNILOAE, „Antropologie ortodoxă. Comentariu asupra stării primordiale a omului.”, *Anuarul Academiei Teologice Andreiene* XVI (1940 1939); DUMITRU STĂNILOAE, „Elemente de antropologie ortodoxă”, *Biserica Ortodoxă Română* LXIV (1946).

<sup>32</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 324.

organismului său psihosomatic. Schimbându-se punctul de referință al omului, puterile spirituale nu mai folosesc lucrările simțurilor, ci sunt folosite de acestea<sup>33</sup>.

#### ***IV. 1. 2. Libertatea, componentă a chipului lui Dumnezeu din om***

Sufletul poate ajunge înrobît de cele sensibile, până la a căpăta un chip pămîntesc. Sfîntul Grigorie de Nyssa și Sfîntul Maxim Mărturisitorul vorbesc de o înjugare ce duce la o viață irațională, caracterizată prin patimi, după cum arată Panayotis Nellas, citîndu-i pe cei doi autori patristici<sup>34</sup>. Mișcarea naturală a minții este orientată către Dumnezeu. Abandonînd această mișcare firească omul se predă pe sine simțurilor, ajungînd la plăcere. Dar acest abandon se face printr-un act decizional, care implică libertatea pe care omul continuă să o aibă și după cădere. Libertatea pe care o are omul căzut nu este una deplină, ci este coruptă, după cum chipul lui Dumnezeu din om devine corupt; dar libertatea rămîne un aspect al acestui chip. Coruperea libertății în om poate fi exprimată prin conceptele *libertas minor* și *libertas major* introduse de Fericitul Augustin<sup>35</sup>. Primul dintre ele este de fapt liberul arbitru, adică

<sup>33</sup> PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 88.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>35</sup> Tema celor două libertăți a fost apoi preluată și dezvoltată de filosoful rus Berdiaev. Vezi spre exemplu NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere de Radu Părpăuță, Editura Institutul European, Iași, 1992, p. 43; dar și ASSEN IGNATOW, „The dialectic of freedom in

facultatea de alegere pe care omul o are înnăscută. Această libertate, cum de fapt îi arată și numele, nu este libertatea deplină, este însă poarta prin care se poate accede la libertatea absolută. Aceasta din urmă este condiționată de alegerea corectă, de alegerea relației de comuniune cu Libertatea absolută, cu Dumnezeu<sup>36</sup>. Doar în relație cu Cel care este absolut liber omul își poate găsi libertatea deplină deoarece acela este liber de orice, inclusiv de patima de stăpânirii.

Din cele afirmate anterior se poate vedea faptul că omul este înzestrat încă de la creație cu această calitate de chip/imagie a lui Dumnezeu. Omul însă este la rândul lui și cuvânt, rațiune și raționalitate, noțiuni utilizate atât de mult de părintele Dumitru Stăniloae în lucrările sale în care tratează problema omului și a relațiilor pe care acesta le are cu semenii săi și cu Dumnezeu<sup>37</sup>. Calitatea aceasta de cuvinte o avem tot din cauză că *noi ca subiecte gânditoare suntem după chipul Cuvântului*<sup>38</sup>. Mai mult decât atât, pă-

---

Nikolai Berdjajev”, *Studies in East European Thought* 38, 4 (1 noiembrie 1989).

<sup>36</sup> Vezi capitolul despre paradoxurile libertății DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 427 ș.u.

<sup>37</sup> Vezi în special articolele DUMITRU STĂNILOAE, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu”, *Ortodoxia* 1 (1973); DUMITRU STĂNILOAE, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume”, *Ortodoxia* XXV, 3 (1973); DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”; dar și capitolul „Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat ca om restabilește funcția cuvântului omenesc de a uni pe oameni între ei și între ei și El, ca Dumnezeu făcut om” DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, pp. 123-132.

<sup>38</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. II, p. 8.

rintele Stăniloae afirmă că raționalitatea omului este un mod prin care Logosul și-a menținut prezența în lume de la începutul ei.

Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei...prin persoanele umane care în raționalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui însuși, create cu scopul să gândească rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină, într-un dialog personal cu ea...Fiecare om este un cuvânt gânditor și în dialog cu Cuvântul personal dumnezeiesc și cu celelalte cuvinte personale umane<sup>39</sup>.

Lucrarea Logosului nu se rezumă la a crea obiecte în care să ascundă rațiuni prin care lumea să poată accede la El; *Logosul creează nu numai obiecte dar și subiecte după chipul Său. Noi ne mișcăm spre existență în baza unei chemări a noastre către existență din partea Cuvântului*<sup>40</sup>. Omul fiind o imagine a Cuvântului este la rândul lui cuvânt și acționează prin cuvânt. Acest lucru este vizibil încă din zorii umanității când omul este solicitat de Dumnezeu ca să acționeze oarecum complementar Lui. Capacitatea omului de a cuvânta în logica creației este pusă în lumină în momentul în care lui Adam i se cere să dea nume creaturilor, și nu doar creaturii neînsuflețite, ci și femeii sale. Numele pe care Adam le dă viețuitoarelor nu sunt simple găselnițe, ci ele reflectă de fapt esența lor și scopul lor creatural. Acesta este modul prin care omul ca și cuvânt par-

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 9.

ticipă la creație, și în acest sens Paul Evdokimov observă că dacă Dumnezeu este cel care smulge lumea din neant, din inexistență, omul este cel care dă numele, ca unul care cunoaște rațiunea tuturor celor zidite. Oamenilor li s-a dat și lor puterea de a face prin cuvânt și faptă (care este cuvânt concretizat, materializat) ceva nou în cadrul naturii. Omul este chemat încă de la început să relaționeze, în calitatea lui de cuvânt cu Logosul divin. Fără ca omul să relaționeze cu celelalte persoane umane și cu Dumnezeu, el ar rămâne sub imperiul monoton al legilor<sup>41</sup>.

Dacă omul nu ar avea mintea conștient înțelegătoare, atunci toată raționalitatea lumii ar fi inutilă, fără sens. Toată lumea sensibilă ar fi fost fără de rost creată conformă cu rațiunile lui Dumnezeu-Cuvântul, dacă mintea omului nu ar putea să distingă aceste rațiuni și prin ele să ajungă la Dumnezeu<sup>42</sup>.

O altă capacitate a omului, în calitatea lui de chip al Cuvântului, este manifestată în slujirea lui profetică. Tendința de a limita proorocia la Vechiul Testament reprezintă o minimalizare a caracterului profetic al lui Hristos însuși<sup>43</sup>. Prin glasul proorocilor spunea Dumnezeu-Cuvântul însuși cuvintele sale, și își arăta puterea Sa<sup>44</sup>, dar aceasta se făcea tot în virtutea calității de cuvânt pe care omul o are. Numeroase texte neotestamentare vorbesc de Hristos

<sup>41</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”, p. 8.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>43</sup> BORIS BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 203.

<sup>44</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”, p. 14.

ca profet, pe baza unei consacrări speciale a Duhului Sfânt (Is. 61,1). Serghei Bulgakov afirmă chiar că proorocia nu este un dar special, nici o mărturisire ci denumirea tuturor darurilor posibile în Biserică; Cincizecimea este consacrarea universală pentru proorocie<sup>45</sup>. Iar odată restaurată chipul lui Dumnezeu din om, în Biserică, în virtutea acestei consacrări profetice, fiecare om are posibilitatea de a deveni cuvântător despre Dumnezeu.

#### ***IV. 2. Dubla deschidere a omului către comuniune, fața și cuvântul***

Omul are două căi, două moduri fundamentale de deschidere înspre comuniune. Acestea două sunt cuvântul și fața, punți pe care fiecare dintre noi le aruncăm către ceilalți, dovadă genuină a deschiderii noastre ontologice către aproapele, și simultan a nevoii fundamental umane de comunicare<sup>46</sup>.

Una dintre definițiile care surprind cel mai bine natura omului este *homo loquens*. În mod cert o definiție unilaterală, dar care arată importanța pe care o are limbajul, cuvântul pentru devenirea spirituală, culturală dar și materială a omului. Constatarea că omul este singura ființă capabilă să cuvânteze a fost făcută din cele mai vechi timpuri, începând

---

<sup>45</sup> Serghei Bulgakov, *Le Paraclet* apud BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, p. 209.

<sup>46</sup> Vezi și articolul PAUL SILADI, „Dubla deschidere a omului spre comuniune, fața și cuvântul”, *revista Renașterea* 5 (2007).

încă de la Platon<sup>47</sup>. Pe această temă a omului ca ființă cuvântătoare meditează mulți dintre părinții Bisericii în diferite contexte. Trebuie amintit în acest sens un text al Sfântului Grigorie de Nyssa, care meditând asupra creației omului, afirmă faptul că există o legătură încă de la creație între mână și gură. Această paralelă pe care o face Sfântul Grigorie pare surprinzătoare, dar el afirmă că omul are mâinile ca să elibereze gura de grija pentru adunarea hranei, pentru ca să poată sluji exclusiv exprimării cuvintelor<sup>48</sup>. Omul este singura ființă capabilă să cuvânteze (și acesta este deja un loc comun deoarece se știe că toate experimentele care astăzi ne pot părea puerile, de a încerca alte viețuitoare să vorbească sau să utilizeze un limbaj gestual figurativ au fost sortite iremediabil eșecului<sup>49</sup>). Cuvântul are înainte de toate o funcție comunională, deoarece omul este în structura lui cea mai adâncă o entitate care își găsește identitatea doar în legătură cu ceilalți, și de aceea are în chip firesc nevoie să arunce punțile cuvântului peste golul care îl desparte de semenii săi. „Necesitatea veșnică a comunicării oamenilor între ei prin cuvinte arată că celălalt e viața mea, care mi se comunică, fie că-mi vorbește, fie că mă ascultă.”<sup>50</sup> Comuni-

<sup>47</sup> Vezi dialogul Cratylus, la care face referire indirectă și DUMITRU BELU, „Graiul în funcția lui etică”, p. 453.

<sup>48</sup> Vezi tratatul Despre facerea omului în GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri, partea a II-a* (= Părinți și Scriitori Bisericești), traducere de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

<sup>49</sup> Jacques Ellul scriind despre comunicarea inter-umană refuză să numească limbaj orice se găsește în afara cuvântului. Vezi: JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*.

<sup>50</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, p. 126.

unea se realizează și prin comunicare, prin împărtășirea reciprocă a gândurilor, a sentimentelor și a trăirilor celor mai intime. În felul acesta se înfiripă dialogul, din întrebare și răspuns. Prin cuvântul adresat altuia, prin cuvântul întrebare omul dovedește că află în el o lipsă care nu poate fi împlinită de unul singur. Întrebarea este și ea o mărturie a nevoii fiecăruia de ceilalți pentru că oamenii se condiționează reciproc. Întrebarea care inițiază, care deschide dialogul este și o dovadă de smerenie deoarece mărturisește faptul că puterile omului sunt limitate, că omul nu este de ajuns sieși și că izolarea este o lipsă, o scădere și nu o dovadă de tărie. Cuvântul adresat celui alt cu smerenie impune și celui alt un act similar deoarece îi solicită sustragerea temporară din sfera preocupărilor și intereselor proprii, pentru a acorda atenție celui care întreabă cu nădejdea că va putea da un răspuns corespunzător. Cuvântul-întrebare trebuie să îl facă pe destinatar să realizeze faptul că este răspunzător pentru cei din jur, că există o legătură ființială între toți oamenii. Dar pentru ca un răspuns să poată împlini în ființa sa pe cel care l-a determinat, este necesar ca el să fie expresia personalității în ceea ce are ea mai sănătos, mai bun, mai dezinteresat, mai generos. Un răspuns evaziv, rece, indiferent, distant, în silă, nu numai că lasă în suferință pe cel care l-a provocat dar poate chiar să sporească această suferință deoarece intensifică până la deznădejde simțământul izolării, al slăbiciunii, al tristeii sale singurătăți<sup>51</sup>. Astfel putem afirma că orice cuvânt este ambivalent, deoarece poate zidi sau ruina, poate întări sau pierde pe cineva. Cuvântul care se naște din conștiința răspunderii față de celălalt zidește

---

<sup>51</sup> DUMITRU BELU, „Graiul în funcția lui etică”, p. 459.



la fel cum cel care se izvorăște din nepăsare sau răutate împinge la deznădejde sau moarte<sup>52</sup>.

Revelația biblică afirmă că Dumnezeu prin întrupare a luat față umană, și că prin această alegere fața umană a fost privilegiată<sup>53</sup>. Meditația asupra feței umane ne conduce în cele din urmă la „Fața fețelor”, sau la Chipul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Cel din Treime care S-a întrupat, făcându-se om. Fața omului revelează o infinitate negrăită, pentru că dacă este luminoasă, afirmă părintele Stăniloae, este ancorată fericit în infinitatea mângâietoare a lui Dumnezeu Persoană, iar dacă este întunecată și tragic de tristă este înspăimântată de golul infinit care se cascadează înaintea conștiinței umane<sup>54</sup>.

Această temă a feței umane este prezentă încă din Vechiul Testament. În cartea Ieșirii, în capitolul 34, se relatează cea de a doua ascensiune a lui Moise pe muntele Sinai. Atunci, în urma întâlnirii cu Dumnezeu, fața lui Moise a devenit atât de strălucitoare încât cei din popor nu puteau să îl privească, și ca urmare își acoperă fața cu un văl, pe care nu și-l scotea decât atunci când mergea să vorbească cu Domnul (Ieș. 34,35). Fața umană are deci capacitatea de a media teofania, ceea ce însă evreii Vechiului Testament nu erau capabili să înțeleagă. Abia prin intermediul Feței lui Hristos teofania devine acceptabilă oamenilor deoarece în Hristos, Dumnezeu vine în maximă apropiere de oameni, revelându-și infinita iubire și bunătate în

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 460.

<sup>53</sup> OLIVIER CLEMENT, *Le visage intérieure*, p. 11.

<sup>54</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 93.

chip uman<sup>55</sup>. Paul Evdokimov zicea în acest sens că ultima demonstrație a existenței lui Dumnezeu este una iconică, după cum arată Olivier Clément, ea iradiază din anumite fețe, căci fața umană este fie în așteptarea împlinirii iconice, fie o icoană deteriorată, blasfemiată. Icoana este cea care prezintă imaginea țintei înspre care omul se îndreaptă și de aceea Dostoievski spunea că „marii blasfemiatori distrug icoanele pentru a demola ceea ce fiecare dintre noi am putea deveni”<sup>56</sup>.

Pentru cei care privesc fața umană cu inima, ea se revelează unică, inimitabilă, în afara repetiției. Privită indiferent, fața umană este redusă la lumea obiectelor care pot fi cunoscute, explicate adică posedate. Privită corect, fața ne descoperă un altcineva personal, o realitate care nu poate fi descompusă prin cunoaștere ca oricare dintre obiectele care ne cad în sfera simțurilor. Fața umană nu exprimă doar realitățile interne ale ființei umane, ci în aceasta transpare lumina altei lumi. În limitele acestei lumi fața umană este cea care face să se întrevadă transcendența, astfel că la întretăierea dintre lumea spirituală și cea materială se găsește fața umană. Când vorbim despre fața umană putem să repetăm ceea ce Sfântul Grigorie de Nyssa spunea despre om, în dimensiunea sa personală, că este chemat să devină „microcosmos și microtheos”, sinteză a lumii și chip al lui Dumnezeu<sup>57</sup>.

Vorbind despre privirea umană, O. Clément evocă o sintagmă a patriarhului ecumenic Athenagora, anume

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>56</sup> OLIVIER CLEMENT, *Le visage intérieure*, p. 12.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 15.

„oceanul interior al privirii”<sup>58</sup>. Chipul uman este locul unde persoana se descoperă în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, capabil să își asume umanitatea integral. În urma sedimentelor istoriei și a interiorizării peisajelor se creează adevărate cruci ale fețelor<sup>59</sup>, căci toate acestea lasă urme indelebile asupra conformației chipurilor. Dar mai există o cruce care se înscrie pe chipul uman, aceasta este aceea a chemării și a refuzului, a comuniunii și a posesiei, a elanului către libertate și a spaimei de finit, a frumuseții și a căderii. Mișcarea feței este una ascendentă, pornind de la gura înșelătoare către inteligența pur cerebrală a frunții. Același Dostoievski pe care l-am pomenit anterior spunea că omul nu poate să își păstreze forma umană decât atâta vreme cât își menține credința în Dumnezeu, adică atâta timp cât este capabil să se depășească pe sine pentru a întâlni misterul. Dacă această întâlnire este pierdută, dacă mișcarea de depășire a sinelui nu se mai produce, fața își pierde calitatea de centru spiritual, de mediator între societate și univers pe de o parte și Transcendent pe de cealaltă parte. Vorbind despre fața umană trebuie avut în vedere și un text atribuit lui Marcarie cel Mare, în care se relatează o viziune pe care acesta a avut-o în clipa în care atinge cu toiagul căpățâna unui preot păgân. Acesta afirmă că cel mai greu chin al iadului este faptul că nimeni nu vede fața celuiilalt, vede doar spatele celuiilalt, adică este închis acest mijloc de comuniune care este

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 16; Relația lui O. Clement cu Patriarhul Athenagoras a fost una marcată de o profundă afecțiune. Vezi: OLIVIER CLEMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris, 1976.

<sup>59</sup> Sintagma îi aparține lui O. Clement, care dezvoltă amplu motivul încrucișărilor, a întâlnirilor care se petrec în perimetrul feței umane OLIVIER CLEMENT, *Le visage intérieure*, pp. 16-25.

fața umană, și condamnații trăiesc singurătatea în comun<sup>60</sup>. În antichitatea greacă termenul cu care erau denumiți sclavii era acela de *aprosopos*, adică în traducere exactă *cel fără de față*<sup>61</sup>. Disprețul față de chipul uman nu se limitează la sclavii din antichitate ci se prelungește până în zilele noastre, când se manifestă mai ales în violența cotidiană<sup>62</sup>.

Fața umană este prin ea însăși mijlocul de comunicare între oameni. Fața este proiecția inevitabilă a insului către ceilalți și ține de el deoarece ține și de cei cu care relaționează. Fața revelează deschiderea firească a omului înspre ceilalți, și arată că nu este o ființă destinată să trăiască în izolare și la acest nivel al feței ca puncte de comunicare interumană există o mare apropiere între rolul feței și al cuvântului. Ambele îi sunt date omului pentru a comunica și pentru a se comunica. Omul nu există numai pentru sine și ca atare el nu poate să se realizeze decât în exercițiul comunicării cu ceilalți. Atât fața omului cât și cuvintele lui poartă pecetea întâlnirilor care i-au fost dăruite de-a lungul vieții. În fața omului se reflectă toate urmele lăsate de întâlnirea și de convorbirea (împreună-cuvântarea) cu ceilalți oameni, iar cuvintele se îmbogățesc din convorbirea cu ceilalți, din cuvintele lor rostite sau scrise. În fața și cuvintele fiecăruia se păstrează urmele și vibrațiile sentimentelor

---

<sup>60</sup> Părintele Dumitru Stăniloae relatează această apoftegmă patristică pe care apoi o comentează pe larg în DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 217; La același text face referire, fără să dea însă prea multe detalii OLIVIER CLEMENT, *Le visage intérieure*, p. 21.

<sup>61</sup> OLIVIER CLEMENT, *Le visage intérieure*, p. 21

<sup>62</sup> *Ibidem*.

produse de alții, sau sentimentele nutrite și exprimate de alții.<sup>63</sup>

Fața umană este expresia infinității de înțelesuri înspre care este orientat spiritul uman, dar și voința de comunicare a acestei infinități trăite în spre ceilalți oameni. În cazul oamenilor credincioși, fața este expresia legăturii lor mângâietoare cu infinitatea personală divină. În fața umană pe care Fiul lui Dumnezeu și-o asumă<sup>64</sup> se regăsește la maximum ancora feței umane în infinitul dumnezeiesc, dar și voința de comunicare către ceilalți oameni a acestei trăiri a umanității asumate de El în infinitatea de viață și dragoste a dumnezeirii<sup>65</sup>.

Fața lui Hristos cuprinde concentrat toate cuvintele Sale, și mai mult decât cuvântul, comunică nu doar înțelesuri ci și putere și viață. Așa cum Logosul divin este izvorul tuturor cuvintelor umane, a întregii raționalități create, la fel Fața dumnezeirii este izvorul tuturor fețelor umane<sup>66</sup>. Cuvântul este o expresie a distanței care se cascadează între oameni, și cu toate că el apare ca o punte peste aceste distanțe, totuși el nu poate să le anuleze și are mereu o doză de răceală. Cuvântul capătă căldură și intimitate abia în clipa în care pornește dintr-o față umană și se îndreaptă înspre o alta, nu când este lansat în gol.

Prin cuvânt omul poate comunica informații, însă în afara limbajului de programare a calculatoarelor nu se

<sup>63</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 96.

<sup>64</sup> OLIVIER CLEMENT, *Le visage intérieure*, p. 11.

<sup>65</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 97.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 98.

poate vorbi niciodată de transmitere pură de informație, deoarece intră mereu în jocul comunicării fața umană care face ca orice act de comunicare să fie unul strict personal. Într-un asemenea act de comunicare personal se suprapune conținutului transmis prin cuvânt ceea ce fața umană comunică, și abia prin coincidența acestora se realizează comunicarea desăvârșită.

#### **IV. 3. Lumea, rațiune plasticizată**

Binomul *cuvânt-imagie* poate fi urmărit și în cazul lumii, a întregii creații materiale. În mod concret, lumea ascunde în spatele imaginii prin care ea ne este accesibilă rațiuni ale lucrurilor, rațiuni așezate acolo de Dumnezeu, prin care omul, adunându-le, cunoaște Izvorul lor, pe Dumnezeu Cuvântul.<sup>67</sup> Hristos, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, este Cel prin care este creată lumea (Ioan 1,3), iar lumea astfel creată este impregnată de raționalitate, o raționalitate dată de prezența în ea a Însăși Rațiunii divine, în care toate lucrurile își găsesc sensurile lor<sup>68</sup>. Aceste rațiuni există pentru a avea un dialog perpetuu cu rațiunea umană, care este chip

---

<sup>67</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”, p. 9.

<sup>68</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 237 Teologia rațiunilor divine pe care părintele Dumitru Stăniloae o dezvoltă în tratatul său de Teologie Dogmatică are la bază în principal teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul.

al Logosului și care poate cunoaște aceste rațiuni<sup>69</sup>. Numai omul se poate folosi în mod conștient de raționalitatea lumii, dând un sens indefinitelor virtualități ale naturii. Rațiunile care se ascund în spatele lucrurilor, sau ca să păstrăm tonalitatea lucrării noastre, *logositatea*<sup>70</sup> din spatele imaginii cu care lumea ne izbește, face ca lumea să fie folositoare nu numai existenței biologice a omului, ci și devenirii lui spirituale<sup>71</sup>. Există un sens comun, inepuizabil al lucrurilor, un sens care le leagă pe toate și înspre care înaintează omul. Acest ultim sens, unic, suprem este Logosul divin în care toate sunt explicate și în care toate se unesc, și singurul în care omul își poate găsi un sens al său propriu, existențial<sup>72</sup>.

Lumea întregă este, după o bine cunoscută expresie a părintelui Dumitru Stăniloae, „rațiune plasticizată”, sens devenit material, și datorită corporalității accesibil prin văz. Omul, la rândul său chip al lui Dumnezeu, are rațiune, care doar ea poate descoperi sensurile ultime ale lucrurilor, și prin dialogul între rațiunea omului și raționalitatea lucrurilor omul își duce la îndeplinire scopul creatural, își face datoria de a cunoaște creația, în limitele capacităților sale raționale. Dar aceasta nu este o datorie pe care omul

<sup>69</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. II, p. 7.

<sup>70</sup> Acest termen este traducerea românească a cuvântului *logosnost*, un termen introdus de către Arhm. Iustin Popovici ce încearcă să se suprapună peste sensurile termenului *λόγος*, cuprinde așadar în sine înțelesurile de rațiune, logică, rațional, raționabil, just, raționabilitate, dar nu se epuizează în toate acestea ( nota 1 la Studiul Între două filosofii, din vol. IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, traducere de Ioan Ică și Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997, p. 44.

<sup>71</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 238.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 239.

o are strict către Dumnezeu, este și o necesitate, deoarece nu se poate trăi în mijlocul lucrurilor fără a le cunoaște înțelesurile<sup>73</sup>. Legătura între sensibil și rațional în cazul lucrurilor este atât de strânsă încât părintele Dumitru Stăniloae afirmă chiar că este imposibil de distins între ce este plasticitate sesizată prin simțuri și ce este structură sau sinteză rațională în ele<sup>74</sup>.

Dacă în limba greacă termenul λόγος unește în sine atât rațiunea cât și cuvântul, ca mod de exprimare verbală a acestei rațiuni, în limba română putem vorbi despre cuvânt doar ca expresie a acestor rațiuni ale lucrurilor pe care omul le gândește și pe care implicit trebuie să le exprime. Exprimând rațiunile lucrurilor, oamenii își comunică experiențele legate de lucruri. Dar experiența gândirii și exprimării lucrurilor este posibilă deoarece, întreaga creație a fost gândită mai întâi de Dumnezeu la măsura capacității de gândire a oamenilor, actul uman de gândire și de exprimare a raționalității lucrurilor este de fapt un răspuns la gândirea și la vorbirea Lui, Care li se adresează prin ele<sup>75</sup>.

Gândirea umană are un conținut deoarece creația este rațională, adică poate fi gândită fiind creată de către Dumnezeu ca atare. Dar lumea este creată rațională și omul are acces la această rațiune pe care o exprimă prin cuvinte, tocmai pentru a intra în legătură cu Dumnezeu, în dialog cu cel care este și generează raționalitatea lumii. Încă de la crearea lumii omul are capacitatea de a sesiza, iar mai apoi de a exprima prin cuvânt realitatea ultimă a lumii. Și Domnul

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 241.



Dumnezeu care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le aduse la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească așa precum Adam le va numi. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice. (Fac. 2, 19-20). Dumnezeu însuși cere omului să vorbească deoa-rece a pus în firea lui trebuința de a descoperi cuvintele pe care i le-a comunicat El prin lucruri, sau sensurile date de El lucrurilor<sup>76</sup>. În acest sens Paul Evdokimov scrie în una din lucrările Sale<sup>77</sup> că omul prin cuvântul său devine co-participant la creație, sau într-un anume sens continuator al creației care nu este finalizată decât în momentul în care omul denumeste creația pe care Dumnezeu o făcuse din nimic. Dumnezeu scoate lumea din neant prin Cuvânt, o încarcă de raționalitate, iar omul la rândul său contribuie prin cuvânt la ceea ce era zidit prin Cuvânt, dar nu inventând un nume creaturilor, ci dând nume care reflectă sensurile lucrurilor, sensuri pe care le descoperă, nu printr-un demers analitic ci printr-unul intuitiv, specific rațiunii încă neacoperite de păcat. Dar și acest demers presupune efort de a descifra aceste înțelesuri dintr-o nevoie lăuntrică. Aceste nume sunt acceptate de Dumnezeu, fiind numele pe care El Însuși le dăduse lucrurilor și pe care omul doar le înțelesese și le exprimase. Dumnezeu cuvântează prin lucruri, și așa ne stimulează către înțelegerea acestora. Înțelegerea acestor cuvinte care ne sunt adresate prin lucruri, provoacă răspunsuri din partea omului, căci orice cuvânt receptat și înțeles

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>77</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 82 ș.u.

provoacă un răspuns, o atitudine din partea primitorului. Omul a început să vorbească atunci când a început să răspundă provocărilor pe care Dumnezeu le adresa omului prin cuvintele din spatele lucrurilor. Dialogul acesta care se naște între om și Dumnezeu, îl face pe om să se ridice din planul inferior al obiectelor, într-un plan comun cu Dumnezeu, un plan al subiectelor. *Dumnezeu așteaptă ca omul să descopere nesfârșitele gânduri ale Sale puse în lucruri, și să exprime în cuvintele lui tot mai multe din înfinitele înțelesuri pe care voiește ca El să i le spună prin lucrurile create pentru el*<sup>78</sup>.

În acest proces de înțelegere există progres, dar acesta nu este în mod necesar cel adevărat, deoarece nu totdeauna înțelegerea noastră distinge corect gândurile pe care Dumnezeu le-a pus în lucruri, și ca atare nici cuvintele pe care El ni le adresează prin intermediul lucrurilor. Omul cuvântează deoarece are în sine această trăsătură, iar prin cuvânt omul se dovedește a fi o ființă personală, comunitară, capabilă să își împărtășească experiențele și acumulările celorlalți oameni, și a crește spiritual împreună<sup>79</sup>. *Raționalitatea lucrurilor implică o persoană Creatoare care le-a gândit și continuă să le gândească*.<sup>80</sup>

Gândind și cuvântând subiectul se exprimă pe sine, se deschide pe sine în spre comuniune, și se dezvoltă din această relație pe care o are cu restul persoanelor. Dar pentru o dezvoltare dreaptă a noastră este necesară o atitudine dreaptă față de lucruri și o raportare corectă la Dumne-

---

<sup>78</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 243.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 14.

zeu. Descoperirea fundamentală pe care omul o face în raționalitatea lumii este că aceasta vine de la o Persoană și se adresează persoanei umane.

Cuvântul transcendent s-a coborât la nivelul cuvântului înțeles de oameni, pentru ca prin el să ni se facă nouă transparent<sup>81</sup>. El s-a făcut un cuvânt care nu mai poate fi detașat de Dumnezeu făcut transparent. Lucrurile lumii acesteia care sunt darul lui Dumnezeu, sunt cuvintele plasticizate pe care Dumnezeu ni le adresează, imaginile consistente ale gândurilor Sale coborâte la nivelul înțelegerii noastre.

Semenii noștri, la rândul lor, sunt daruri și cuvinte pe care Dumnezeu ni le împărtășește. Oamenii, în dubla lor deschidere față de ceilalți, ca imagini și cuvinte, sunt nu numai receptacole, ci, la rândul lor, generează cuvinte și imagini ale căror semnificații doar oamenii le pot descifra unii altora. Prin păcat se pierde evidenta iubirii lui Dumnezeu, și ființa umană rămâne în dialog doar cu semenii săi. Comunicarea se reduce la o necesitate împlinită din nevoie, sau de multe ori cuvintele și lucrurile devin arme de luptă, moduri de manifestare a orgoliului, a urii. Comunicarea încetează să mai fie comuniune.

Prin lucrurile lumii și prin oameni Dumnezeu ni se comunică ca prin niște cuvinte sau mai bine zis ca prin niște ecouri ale cuvintelor Lui. Lucrurile nu pot fi separate de

---

<sup>81</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu”. În acest studiu părintele Dumitru Stăniloae insistă asupra capacității pe care o are lumea de a fi transparentă pentru Dumnezeu, de a-l descoperi pe Dumnezeu omului înțelegător, rațional, dispus să regăsească rațiunile lucrurilor care, toate, în ultimă instanță conduc către Ziditor.

cuvinte, deoarece lucrurile presupun cuvintele pentru a fi exprimate dar și cuvintele au nevoie de lucruri și le implică pe acestea pentru a nu rămâne noțiuni goale, abstracte. Numai din aceasta armonioasă uniune înțelesurile apar în plenitudinea lor reală. În persoană se îmbină în modul cel mai armonios cu putință cuvântul și imaginea, cuvântul și existența, sesizarea rațională și intuiția mai presus de definire rațională. Persoana vorbește și se dăruiește adesea prin simplul fapt că există. Persoana este o concentrare a tuturor cuvintelor și faptelor posibile pe care le poate comunica la nesfârșit și mai mult decât ele, dacă nu și-a secătuit existența prin lipsa iubirii.

## V. Logos și eikon în perioada iconoclastă

Din punct de vedere etimologic termenul iconoclasism înseamnă *sfărâmarea imaginilor*, sensul larg însă este acela de refuz al imaginii în general, cu toate că termenul în sine este utilizat pentru a desfășura lupta împotriva cinstirii icoanelor, care a avut loc în Imperiul Bizantin, în două perioade distincte, în secolele al VIII-lea și al IX-lea (726-780 și 815-842)<sup>1</sup>. Iconoclasmul „a accentuat la limită opoziția dintre Cuvânt și Chip”, conform unei afirmații foarte potrivite a lui Adrian Alexandrescu<sup>2</sup>, contradicția luând locul complementarității firești. Din punct de vedere teologic concluziile analizei frământărilor doctrinare din perioada iconomahiei duc la postularea inseparabilității dintre cuvânt și imagine. Acest adevăr se fundamentează pe dubla calitate a Fiului lui Dumnezeu de a fi Cuvântul (Logos) și Chipul (Imagine) Tatălui. În mod direct acest lucru este afirmat de către Sinodul din 843, sinod socotit a fi corolar al Sinodului al VII-lea ecumenic și implicit al celorlalte sinoade ecumenice. Documentele publicate de acest sinod<sup>3</sup>, afirmă izbânda

---

<sup>1</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, Trinitas, Iași, 2000, p. 257.

<sup>2</sup> ADRIAN ALEXANDRESCU, „Izvoare ale iconografiei în scrierile Părinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Gherman Patriarhul”, p. 71.

<sup>3</sup> Vezi în acest sens colecția de documente publicată de Daniel Sahas: DANIEL SAHAS, *Icon and logos : sources in eighth-century iconoclasm*. 180

Ortodoxiei contra tuturor ereziilor și statuează sărbătorirea victoriei în prima Duminică a Postului Mare<sup>4</sup>.

Vom analiza în continuare în ce măsură reiese din controversile iconoclaste faptul că Dumnezeu se revelează și se comunică atât prin cuvânt, cât și prin chip/imagie.

## **V. 1. Cauzele disputei iconoclaste și contextul doctrinar în care a izbucnit**

Conflictul iconoclast, apreciat ca una dintre cele mai mari crize<sup>5</sup> prin care a trecut Bizanțul<sup>6</sup>, a constituit „geneza unei gândiri despre imagie, ai cărei moștenitori suntem”<sup>7</sup>. Literatura dedicată acestui fenomen cultural este imensă<sup>8</sup>,

<sup>4</sup> Vezi în acest sens IOAN ICĂ JR., „Synodiconul Ortodoxiei», prezentare și traducere adnotată», *Mitropolia Ardealului* 7-7 (1985) un document asupra căruia vom reveni.

<sup>5</sup> John Meyendorff definește momentul iconoclast ca pe unul de criză în Imperiul Bizantin. Vezi studiul „The Iconoclastic Crisis” în JOHN MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Mowbrays, London, 1974, pp. 42-53.

<sup>6</sup> GEORGES FLOROVSKY, *Christianity and Culture*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1974, p. 101.

<sup>7</sup> MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, iconomie*, p. 9.

<sup>8</sup> În anul 1973 reputatul istoric american Peter Brown afirma despre perioada iconoclastă că se găsește „in the grip of a crisis of over-explanation” PETER BROWN, „A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *English Historical Review* LXXXVIII (1973), p. 3; un articol reluat în PETER BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Los Angeles / Berkley, 1982, p. 254; Ideea lui Peter Brown privind supra-explicarea iconoclasmului a fost apoi pre-

mai cu seamă începând din secolele XVI-XVII, când odată cu Reforma problema venerării imaginilor a reînceput să fie aprins discutată<sup>9</sup>. În plus problema iconoclasmului este atât de profund legată de istoria Imperiului Bizantin, încât nici o istorie serioasă a acestui Imperiu nu poate eluda tema iconoclasmului<sup>10</sup>. Chiar dacă literatura abundă pe această temă,

---

luată și de alți istorici. Vezi spre exemplu AMBROSIOS GIAKALIS, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Brill, Leiden / Boston, 2005, p. 1; MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 14.

<sup>9</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, traducere de Teodor Baconsky, Anastasia, București, 1996, p. 70; Problema imaginii sacre și a raportării la aceasta în timpul Reformei vezi SERGIUSZ MICHALSKI, *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (= Christianity and Society in the Modern World), Routledge, London [u.a.], 1993; Dar și studiile mai vechi dedicate temei ca: HELMUT FELD, *Der Ikonoklasmus des Westens* (= Studies in the history of Christian thought 41), Brill, Leiden [u.a.], 1990; sau: MARGARETE STIRM, *Die Bilderfrage in der Reformation* (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte ; 45), Mohn, Gütersloh, 1977; HERIBERT SMOLINSKY, „Reformation und Bildersturm”, în *Reformatio ecclesiae : Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit; Festgabe für Erwin Iserloh, Schöningh, Paderborn*, 1980; HANS VON CAMPENHAUSEN, „Die Bilderfrage in der Reformation”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 6 (1957).

<sup>10</sup> Cea mai nouă apariție pe piața românească a unei lucrări din această categorie este traducerea sintezei monumentale a bizantinologului rus A. A. Vasiliev: ALEKSANDER ALEKSANDROVIČ VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere de Ionuț-Alexandru Tudorie et al., Polirom, București, 2010; În afara acestei lucrări în limba română s-au mai publicat o serie de lucrări cu caracter general despre Imperiul Bizantin, care nici ele nu ocolesc tematica iconoclasmului, putând constitui puncte de plecare pentru înțelegerea fenomenului: NICOLAE IORGA, *Istoria vieții*

cel puțin în privința cauzelor care au determinat conflictul consensul lipsește.

Încercările de a explica declanșarea iconoclasmului au fost variate<sup>11</sup>. Această ultimă mare erezie hristologică<sup>12</sup>, a fost numită „erezie imperială”<sup>13</sup> datorită implicării celor

---

*bizantine: Imperiul și civilizația după izvoare*, traducere de Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, București, 1974; NICOLAE BĂNESCU, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II; STELIAN BREZEANU, *O istorie a Imperiului Bizantin*, Albatros, București, 1981; AVRAM ANDEA, *Sinteză de istorie bizantină*, Mirton, Timișoara, 1995; VASILE V. MUNTEAN, *Bizantinologie*, vol. II, Editura Învierea, Timișoara, 2000; WARREN TREADGOLD, *O istorie a statului și a societății bizantine (284-1025)*, traducere de Mihai-Eugen Avădanei, Editura Institutul European, Iași, 2004; CHARLES DIEHL, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere de Carmen Roșulescu, 1999, Craiova, Scorilo; Pentru aprecieri de ordin general ale acestor lucrări vezi prezentarea: IONUȚ-ALEXANDRU TUDORIE, „Sinteze de istorie bizantină publicate în ultimul deceniu în limba română”, *Studii Teologice* 3 (2005).

<sup>11</sup> Nicolae Chifăr face o prezentare a ipotezelor emise în spațiul academic occidental, cu precădere cel german dar fără a se limita la el, pentru explicarea cauzelor iconoclasmului. Vezi NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, p. 32 ș.u.; Fundalul pe care izbucnește conflictul iconoclast este amplu prezentat în LESLIE BARNARD, *The Graeco-Roman and Oriental Backround of the Iconoclastic Controversy*, Brill, Leiden, 1974.

<sup>12</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, traducere de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, p. 113.

<sup>13</sup> STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leon III*, Louvain, 1973, p. 113; CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 115; În spațiul românesc Emilian Popescu se alătură celor care atribuie ereziei iconoclaste o origine imperială. Definiția pe care acest bizantinolog o dă iconoclasmului este următoarea: „Iconoclasmul [...] a fost o erezie inițiată, în special, de împărați, pusă în practică cu sprijinul lor militar și politic, de aceea ea s-a deose-



doi împărați iconoclaști Leon al III-lea<sup>14</sup> și Constantin V<sup>15</sup>. Această teză, așa cum arată Christoph Schönborn, chiar dacă a câștigat destul de mult teren pe plan științific, totuși, nu este de prea mare folos pentru explicarea fenomenului<sup>16</sup>. Teze precum cea conform căreia criza iconoclastă ar fi fost determinată de împărații bizantini care subit s-ar fi decis să interzică această practică<sup>17</sup>, sau că momentul iconomah ar fi constituit apogeul cezaropapismului<sup>18</sup>, sunt contrazise de studiul lui Norman H. Baynes „Icons before Iconoclasm”, un text care prezintă analitic fondul religios al revoltei împotriva imaginilor, începând din secolul al IV-lea, de la Epifanie al Salaminei<sup>19</sup> care sfâșie o perdea pictată ce atârna în

---

bit de precedentele erezii prin cruzimea cu care a fost impusă.” EMILIAN POPESCU, „Aniversarea a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea Ecumenic.”, p. 8.

<sup>14</sup> Deși publicată în 1973 monografia lui St. Gero a rămas fundamentală pentru iconoclasmul lui împăratului Leon al III-lea. Vezi: STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leon III*.

<sup>15</sup> La fel ca și în cazul lui Leon al III-lea, St. Gero dedică o valoroasă monografie împăratului Constantin V: STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, Louvain, 1977.

<sup>16</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 115.

<sup>17</sup> NORMAN H. BAYNES, „The Icons before Iconoclasm”, *The Harvard Theological Review* 44, 2 (aprilie 1951), p. 93.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>19</sup> Despre Epifanie al Salaminei și pozițiile sale iconoclaste, vezi studiul: PIERRE MARAVAL, „Epiphane, docteur des iconoclastes”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, dar și recenta traducere în limba română: Bigham, Stéphane, *Sfântul Epifanie al Salaminei în controversa iconoclastă: respingerea unor ipoteze teologice moderne* (Patristica 7), traducere de Dragoș Dâscă, Doxologia, Iași, 2013.

biserică<sup>20</sup>, un gest care deschide doar o serie întreagă de critici la adresa imaginii, foarte adesea sub influență iudaică<sup>21</sup>.

O altă ipoteză pentru explicarea implicării împăratului Leon al III-lea în mișcarea iconoclastă a fost originea orientală a acestuia. Provenind din nordul Siriei<sup>22</sup> împăratul aducea cu sine maniera de gândire a episcopilor monofiziți<sup>23</sup> din zona sa de proveniență<sup>24</sup>, ca și o serie de influențe dobândite în urma contactului cu ofensiva musulmană<sup>25</sup>. S-a

---

<sup>20</sup> NORMAN H. BAYNES, „The Icons before Iconoclasm”, vol. 44, p. 93.

<sup>21</sup> O istorie succintă a luărilor de poziție împotriva imaginii până la momentul crizei iconoclaste din secolul VIII vezi NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, pp. 1-26.

<sup>22</sup> LOUIS BRÉHIER, *La Querelle des images*, Burt Franklin, New York, 1969, p. 14.

<sup>23</sup> Vezi studiul dedicat relației monofizitilor cu imaginea: ALAIN DESREUMAUX, „La doctrine d'Addai, l'image du Christ et les monophysites”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987.

<sup>24</sup> În privința relației dintre iconoclasm și monofizitism vezi studiul lui Sebastian Brock SEBASTIAN BROCK, „Iconoclasm and the Monophysites”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977.

<sup>25</sup> Vezi și „Ikonoklasmus als Aussöhnung von Byzanz mit den Völkern und Religionen des Orients” NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, p. 34; precum și studiul: OLEG GRABAR, „Islam and Iconoclasm”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977; vezi de asemenea și: ASSADULLAH SOUREN MELIKIAN-CHIRVANI, „L'Islam, le Verbe et l'Image”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987.

vorbit chiar de o influență iudaică<sup>26</sup> asupra împăratului, lucru însă foarte dificil de dovedit<sup>27</sup>. Toate acestea i-au determinat pe unii cercetători să vorbească despre iconoclasmul bizantin ca despre o mișcare de origine semită<sup>28</sup>. Ideea originii nebizantine a iconoclasmului nu este însă una recentă. Nichifor, patriarhul Constantinopolului susținea la Sinodul al VII-lea ecumenic faptul „că iconoclaștii sunt influențați de evrei, de sarazini, de samariteni, de maniheeni și de două secte monofizite: fantaziaștii și teopaschiștii”<sup>29</sup>.

Pe de altă parte, cei care caută originea bizantină a iconoclasmului, au introdus în discuție influența sectei pavlicienilor<sup>30</sup>, o sectă dualistă, pentru care disprețul la adresa

<sup>26</sup> Despre imagine în context iudaic, vezi: GABRIELLE SED-RAJNA, „L'argument de l'iconophobie juive”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987.

<sup>27</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 115; Vezi discuția în jurul celor două posibile influențe, islamică și musulmană, în cap. „Islamischer und jüdischer Einfluß?” în NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, pp. 36-39.

<sup>28</sup> Cyril Mango apud CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 116; Ipoteza originii orientale a iconoclasmului bizantin este susținută și de ANDRÉ GRABAR, *L'iconoclisme byzantin. Dossier archeologique*, Collège de France, Paris, 1957; Vezi și ediția românească ANDRÉ GRABAR, *Iconoclasmul bizantin. Dosar arheologic*, traducere de Daniel Barbu, Meridiane, București, 1991.

<sup>29</sup> Sesiunea a V-a, Mansi XIII, 157 d, apud LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 69.

<sup>30</sup> Despre relația iconoclasmului cu secta pavlicienilor vezi și capitolul „Ikonoklasmus und der Paulikianismus” NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, pp. 39-40; dar și studiul mai amplu dedicat temei LESLIE BARNARD, „The Paulicians and Iconoclasm”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies,

materiei s-ar fi manifestat și sub forma luptei împotriva imaginilor. Teza aceasta nu poate fi susținută însă cu suficiente argumente<sup>31</sup>.

O altă încercare de explicare a apariției iconoclasmului o reprezintă teoriile socio-politice de factură marxistă, care interpretează întregul complex de evenimente din secolele al VIII-lea și al IX-lea prin prisma „luptei de clasă”<sup>32</sup>. În această manieră iconoclasmul este privit ca o încercare de „reformă a societății”<sup>33</sup>. Cardinalul Christoph Schönborn afirmă însă că cea mai receptată teorie privind originea iconoclasmului bizantin o reprezintă cea care postulează o „anumită tradiție adversară icoanelor”, născută în perioada de început a creștinismului și care a continuat să existe, chiar dacă în surdină, până în momentul manifestării sale paroxistice în timpul împăraților Leon al III-lea și Constantin al V-lea<sup>34</sup>. Dacă această teză a creat un adevărat curent în prima jumătate a secolului XX, datorită unor lucrări de prestigiu, care

---

University of Birmingham, Birmingham, 1977 Acesta din urmă consideră că nu se poate stabili o relație de dependență între pavlicieni și iconoclaști, în pofida existenței lor paralele.

<sup>31</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 116.

<sup>32</sup> *Ibidem*; VEZI și HORST BREDEKAMP, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution* (= Edition Suhrkamp), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975; MARTIN WARNKE, *Bildersturm: die Zerstörung des Kunstwerks* (= Syndikat-Reprise), Syndikat, Frankfurt am Main, 1977.

<sup>33</sup> NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, pp. 32-33.

<sup>34</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, pp. 116-117.

susțineau un creștinism primar exclusiv spiritual<sup>35</sup>, aniconic, autori mai noi, cum este A. Grabar arată că în perioada primelor secole raporturile creștinilor cu arta nu erau neapărat unele de dușmănie<sup>36</sup>, așa cum socoteau cei dintâi.

Pentru Leonid Uspensky orice încercare de explicare a fenomenului iconoclast ca având în substrat mișcări sociale, politice sau economice, sunt dovezi de neînțelegere a spiritului bizantin. Mai mult, încercările de acest tip țin doar de domeniul presupuzițiilor și al ipotezelor, în opoziție cu care se găsește adevărul exprimat de documente și fapte, care arată că luptele dintre iconoclaști și iconoduli au avut un „caracter exclusiv doctrinar”<sup>37</sup>. Această teză nu exclude ideea că mișcarea a avut importante implicații sociale și politice. În acest sens chiar împăratul Leon al III-lea se considera un al doilea Moise, trimis de Dumnezeu pentru a curăți casa Lui. Greul cutremur din anul 726<sup>38</sup> a fost interpretat

<sup>35</sup> Cele două lucrări de referință în acest domeniu, la care face referire C. Schönborn sunt: HUGO KOCH, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 27), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1917; WALTER ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller* (= Studien über christliche Denkmäler 20), Dieterich, Leipzig, 1930.

<sup>36</sup> ANDRÉ GRABAR, *Christian Iconography, a Study of its Origins*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969; ANDRÉ GRABAR, *Les voies de la création en iconographie chrétienne: antiquité et moyen âge*, Flammarion, Paris, 1979.

<sup>37</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 70.

<sup>38</sup> Despre cutremurul din 726 a relatat cronicarul bizantin Theophanes. Vezi în acest sens traducerea engleză, adnotată și comentată: THEOPHANES THE CONFESSOR, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine*

ca semn al mâniei lui Dumnezeu contra cultului icoanelor. Succesele militare ale lui Leon al III-lea și ale fiului său Constantin al V-lea (741-775) erau interpretate ca o binecuvântare a lui Dumnezeu față de imperiu.

Viziunea lui Schönborn privind originea iconoclasmului este una prin care se încearcă integrarea tuturor elementelor pe care le-am pomenit deja<sup>39</sup>. Iconoclasmul a fost o mișcare spirituală, de curățire a Bisericii de ceea ce părea a fi idolatru, o căutare a „închinării în Duh și adevăr”, fără însă ca o astfel de încercare reformatoare să fie lipsită de implicații politice și sociale<sup>40</sup>. O dovadă a receptării pozitive a acțiunilor împăratului o constituie sinodul icono-

---

*and Near Eastern History AD 284-813*, traducere de Cyril A. Mango și Roger Scott, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 559; Menționarea acestei erupții vulcanice este nelipsită în toate lucrările care tratează faza de început a iconoclasmului. Vezi spre exemplu capitolul „Volcanoes and Heresies: Historiographical Perspectives” MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 13-32.

<sup>39</sup> Christoph Schönborn nu este singurul care optează pentru combinarea mai multor cauze în explicarea iconoclasmului. Spre exemplu John Meyendorff vorbește despre trei cauze principale: a. cultura religioasă a acelei vremi care era moștenitoarea într-o oarecare măsură a imaginarii religioase păgâne, b. confruntarea cu Islamul, c. moștenirea spiritualismului elen. JOHN MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, pp. 42-43; Viziunea lui Meyendorff este preluată studiul lui Nichita Runcan: NECHITA RUNCAN, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic”, pp. 61-62.

<sup>40</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 117.

clast de la Hieria (astăzi Fenerbahçe), din anul 754<sup>41</sup>, unde episcopii participanți „au comparat pe împărați cu apostolii pe care i-a chemat Hristos ca să distrugă pretutindeni cultul zeilor”<sup>42</sup>.

Avem de-a face, așadar, cu o mișcare reformatoare, în care se pot distinge cel puțin două direcții. Pe de o parte iconoclaștii moderați, care se împotrivesc doar icoanelor și cinstirii lor, iar pe de altă parte iconoclaștii radicali, pentru care nu doar icoanele constituiau un sacrilegiu, „ci și moaștele și cinstirea sfinților” și „invocarea în rugăciuni a Maicii Domnului”. Un astfel de iconoclast extrem a fost împăratul Constantin al V-lea<sup>43</sup>.

Dacă iconoclaștii se voiau reformatori ai Bisericii<sup>44</sup>, în sensul întoarcerii ei doctrinare la o presupusă puritate

---

<sup>41</sup> Cel mai recent studiu dedicat sinodului iconoclast de la Hieria și implicațiilor sale istorice și teologice este cel realizat de un grup de teologi și istorici germani și publicat în 2002: TORSTEN KRANNICH ET AL., *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754* (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 15), Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.

<sup>42</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 118 Sursele acestei afirmații a cardinalului Schönborn sunt Mansi 13, 225 D; PG 110, 940 A; PG 100, 577 D, 601 A.

<sup>43</sup> *Ibidem*; Vezi și capitolul „Constantin V the Radical Theologian” în STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, pp. 143-151.

<sup>44</sup> Termenul „reformatori” nu este folosit întâmplător de cardinalul catholic Cristoph Schönborn, întrucât reformatorii clasici, mai cu seamă Calvin și descendenții confesionali ai acestuia, s-au remarcat printr-o politică aniconică adesea radicală. Jacques Ellul, teolog reformat din secolul XX își asumă pozițiile vechilor iconoclaști din secolul VIII, afirmând că aceștia au avut dreptate, dar au fost înfrânți. JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 106.

inițială<sup>45</sup>, e nevoie să se identifice și momentul în care a avut loc căderea din adevăr. La fel cum nu a existat o prea mare unitate a iconomahilor în privința a ceea ce ținteau să reformeze din Biserică, nu a existat nici un răspuns privind momentul în care ar fi avut loc distanțarea Bisericii față de adevăr. Iată cum sintetizează Cardinalul Schönborn răspunsul la această întrebare:

Leon al III-lea pare să socotească sub semnul decăderii întreaga istorie a Bisericii, dacă luăm prea textual cele „opt secole”. Când a intrat, de fapt, „cultul zeilor” în Biserică? Episcopii Sinodului iconoclast din 754 par să considere cultul icoanelor ca pe un rău pătruns în Biserică relativ târziu, căci ei țineau Biserica primelor șase sinoade ecumenice (325-681) drept curată și neîntinată și că doar mai târziu ispititorul, satana, „a introdus cultul zeilor sub aparența creștinismului”. Aceasta ar însemna că răul a pătruns în Biserică într-un interval de timp relativ redus, între anii 681 și 726. Desigur, aceasta nu putea fi părerea iconomahilor; ei știau luptele lui Eusebiu de Cezareea și Epifanie din Salamina duse fără succes în secolul al IV-lea împotriva unei extinderi a cultului icoanelor. Când s-a produs deci pătrunderea răătăcirii, când s-a întrerupt adevărata tradiție care revendică restabilirea icoanelor? La această întrebare ei nu știu să dea nici un răspuns precis. Dar răul împotriva căruia ei luptă nu-l pot totuși numi în mod precis și corect.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Marie Jose Mondzain subliniază că în „Bizanț gândirea iconoclastă nu se vrea câtuși de puțin revoluționară, încât cea mai gravă acuză pe care și-o adresează ambele tabere se referă la suspiciunea de a inova”. MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, iconomie*, p. 102.

<sup>46</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 119.



## V. 2. Context doctrinar

Procesul de cristalizare a doctrinei răsăritene despre imagine este lung și anevoios, Bizanțul având în acest sens un rol important<sup>47</sup>. Pentru clarifica ce s-a întâmplat la începutul secolului al VIII-lea, trebuie să ne întoarcem cu aproximativ un jumătate de secol în urmă, pentru a vedea cum a fost formulată la Sinodul Quinisext<sup>48</sup> doctrina despre imaginile sfinte, atunci când „Biserica a formulat pentru prima oară un principiu de bază referitor la conținutul și caracterul artei sacre, ca răspuns la o necesitate practică”<sup>49</sup>.

Înainte Sinodului Quinisext găsim în interiorul creștinismului variate atitudini față de imagini și venerarea lor. Mai cu seamă în primele trei secole creștine întâlnim la apologeți și scriitori creștini, atitudini potrivnice imaginilor, mai cu seamă din motive practice. Se încerca în felul acesta eliminarea oricăror reminiscențe idolatre din rândul

<sup>47</sup> Despre felul în care teologhiseau bizantinii vezi introducerea concisă a lui Mary Cunningham în LIZ JAMES, *A companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell, Chichester West Sussex U.K. ;Malden MA, 2010, pp. 150-153.

<sup>48</sup> Pentru textul critic și traducerea germană a deciziilor Sinodului Quinisext vezi HEINZ OHME, *Concilium Quinisextum* (= Fontes Christiani 82), Brepols, Turnhout, 2006; Vezi de asemenea și volumul care adună lucrările Congresului de la Roma, din anul 1992, dedicat aceluiași Sinod: GEORGE NEDUNGATT, MICHAEL FEATHERSTONE, *The Council in Trullo Revisited*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1995; Interesant pe tema Sinodului Quinisext este și un alt studiu al lui Heinz Ohme: HEINZ OHME, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), De Gruyter, Berlin [u.a.], 1990.

<sup>49</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 56.

creștinilor. Astfel de atitudini radicale întâlnim la Tertulian și Clement Alexandrinul. Pe de altă parte Ciprian al Cartaginei sau Origen sunt mai îngăduitori în privința artei iconografice<sup>50</sup>.

La începutul secolului al IV-lea un sinod local din Spania (Elvira, 306<sup>51</sup>) a decis, statutând acest lucru prin cano-nul 36<sup>52</sup>, interzicerea cinstirii imaginilor<sup>53</sup>. Motivele acestei decizii țin mai mult de sfera disciplinară decât de cea dogmatică<sup>54</sup>. Impactul acestui canon însă a fost destul de mic, el nefiind vreodată ca argument de iconoclaștii din secolul al VIII-lea<sup>55</sup>. În același secol al IV-lea întâlnim doi teologi

---

<sup>50</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 258; Nu trebuie să uităm însă, atunci când vorbim despre Origen, că G. Florovsky consideră că hristologia sa a oferit instrumentarul necesar mai târziu iconoclasmului bizantin GEORGES FLOROVSKY, „Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy”, *Church History* 19, 2 (1950); vezi în acest sens și capitolul „Origen - o hristologie ostilă icoanelor?” în CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 44 ș.u.

<sup>51</sup> Pentru prezentarea generală a Sinodului de la Elvira, a contextului istoric și a datei, locului, participanților și a canoanelor emise vezi prima parte a tezei de doctorat în teologie evanghelică susținută la Hamburg: ECKHARD REICHERT, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, 1990, pp. 1-68.

<sup>52</sup> Vezi cano-nul 36 cât și comentariul extins al acestuia în: *ibidem*, pp. 141-143.

<sup>53</sup> Vezi studiul ROBERT GRIGG, „Aniconic Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira”, *Church History* 45 (1976); Vezi de asemenea și capitolul „Council of Elvira and Open Conflict Over Christian Art” MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. ș.u.

<sup>54</sup> BLAGOY TSCHIFLIANOV, „The Iconoclastic Controversy - A Theological Perspective”, vol. 38, p. 233.

<sup>55</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 259.

importanți care se opun cinstirii icoanelor, pe Eusebiu de Cezareea<sup>56</sup> și pe Epifanie al Salaminei<sup>57</sup>. Un alt cleric, nu foarte proeminent și nici foarte cunoscut, care se opune cinstirii imaginilor, este Hipatie al Efesului, de altfel un campion al ortodoxiei calcedoniene în timpul împăratului Iustinian<sup>58</sup>.

Pe de cealaltă parte avem însă nume mari ale vieții bisericești din secolele IV-VII care s-au pronunțat în favoarea imaginii: Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Asterie al Amasiei, Sfântul Nil Sinaitul, Paulin de Nola sau papa Grigorie cel Mare<sup>59</sup>.

Următorul pas important pentru definirea doctrinei creștine despre imagine îl constituie Sinodul Quinisext.

Sinodul Quinisext, sau al IV-lea Sinod de la Constantinopol cum este el numit cu precădere în tradiția catolică<sup>60</sup>, a avut loc în anul 692<sup>61</sup>. Scopul cu care s-a convocat

<sup>56</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 52-54; cât și studiul despre teologia anti-ico-nică a lui Eusebiu din CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 52 ș.u.

<sup>57</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 259.

<sup>58</sup> Despre Hipatie al Efesului vezi studiile: JEAN GOUILLARD, „Hypatios d'Ephèse ou du pseudo-Denys à Théodore Stoudite”, *Revue des Etudes Byzantines* 19 (1961); NORMAN H. BAYNES, „The Icons before Iconoclasm”, vol. 44.

<sup>59</sup> Pentru o foarte succintă prezentare a pozițiilor acestora vezi NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, pp. 260-261.

<sup>60</sup> GIUSEPPE ALBERIGO, *Geschichte der Konzilien vom Nicaeum bis Vaticanum II*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993, p. 157.

<sup>61</sup> Există cercetători care sunt de părere că Sinodul Quinisext s-ar fi în-trunit încă de la finele anului 691 *ibidem*, p. 158; MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 77.

acest Sinod a fost unul de natură practică. Cele două sinoade ecumenice anterioare (553 și 681, ambele întrunite la Constantinopol) nu emisese decât decizii dogmatice, iar foarte multe chestiuni de disciplină bisericească rămăseseră nesoluționate. Drept urmare Sinodul Quinisext a emis un set de 102 canoane care abordează o serie largă de teme<sup>62</sup>. Dintre acestea trei sunt canoanele care tratează chestiunea artei bisericești, anume Canonul 73, 82 și 100. Să le luăm pe rând.

Canonul 73 tratează problema Sfintei Cruci:

„Întrucât crucea de viață făcătoare ne-a adus mântuirea, se cade ca în toate chipurile să ne căznm a mărturisi cinstea cuvenită celei prin care am fost ridicați din prima cădere. De aceea, arătându-i toată cinstirea cu gândul, cuvântul sau simțământul, poruncim ca toate crucile făcute de unii pe sol să fie șterse, așa încât acest semn al izbânzii să nu fie călcat în picioare de către cei care merg. Hotărâm ca de acum înainte aceia care vor mai așterne cruci pe jos să fie opriți de la împărtășanie.”<sup>63</sup>

Textul acestui canon are o orientare cât se poate de practică și nu lasă loc de prea multă speculație. Cel mai important canon emis de Sinodul Quinisext privind chestiunea

---

<sup>62</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, pp. 56-57; GIUSEPPE ALBERIGO, *Geschichte der Konzilien vom Nicaeum bis Vaticanum II*, p. 158; Pentru textul critic și traducerea canoanelor vezi HEINZ OHME, *Concilium Quinisextum*.

<sup>63</sup> Rhalli și Poli, „Sintagma ateniană”, t. II, 1852, p. 474 apud LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 57; Pentru textul original grecesc și traducerea germană vezi: HEINZ OHME, *Concilium Quinisextum*, pp. 264-265.

imaginilor sacre este canonul 82, cea dintâi decizie sinodală care stabilește o legătură între artă și controversele hristologice anterioare<sup>64</sup>:

„Pe anumite picturi se află mielul pe care Înaintemergătorul îl arată cu degetul; acest miel a fost pus acolo ca model al harului, prefigurând – prin mijlocirea Legii – adevăratul Miel, Hristos Dumnezeu. Desigur că onorăm figurile și umbrele – ca pe niște simboluri și închipuiri ale Bisericii, dar preferăm harul și adevărul, primind acest adevăr ca plinire a Legii. Hotărâm deci ca de acum înainte plinirea aceasta să fie tuturor vădită prin picturi, astfel încât în locul mielului din vechime să fie reprezentat – după firea Sa omenească – Cel ce a ridicat păcatul lumii, Hristos Dumnezeul nostru. Așa înțelegem mărirea smereniei lui Dumnezeu-Cuvântul și ajungem să-I pomenim locuirea în trup, Patima, Moartea lui mântuitoare și, de aici, izbăvirea pe care a dăruit-o lumii.”<sup>65</sup>

Părintele Ioan Rămureanu propusese în studiul său „Cinstirea icoanelor în primele trei secole” din 1971 următoarea traducere a aceluiași canon:

„În multe picturi de pe sfintele icoane se zugrăvește mielul arătat cu degetul de Înaintemergătorul (Sfântul Ioan), care este privit ca semn al harului, în locul adevăratului miel, Hristos,

<sup>64</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 78.

<sup>65</sup> Rhalli și Poli, „Sintagma ateniană”, t. II, 1852, p. 492 apud LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 57; Originalul grecesc și traducerea germană în HEINZ OHME, *Concilium Quinisextum*, pp. 271-273.

Domnul nostru, Cel ce ni s-a vestit mai înainte prin Lege ... Hotărâm ca de acum înainte chipul Mielului Hristos, Dumnezeuul nostru, cel ce a ridicat păcatul lumii, să se picteze pe icoane după figura omenească, în locul mielului celui vechi. Prin aceasta, cunoscând mărimea smereniei lui Dumnezeu-Cuvântul, vom fi îndemnați să ne aducem aminte de petrecerea lui în trup, de patimile Sale, de moarte Sa mântuitoare și de mântuirea lumii săvârșite prin aceasta de El.”<sup>66</sup>

Textul acestui canon, de o importanță capitală pentru înțelegerea manierei în care Biserica creștină din secolul al VII-lea aborda imaginea religioasă, arată în principal două lucruri: pe de o parte prezintă situația din momentul elaborării canonului, iar pe de altă parte este indicată direcția ulterioară de dezvoltare pe care Biserica o girează. Momentul în care ne găsim acum este cel al trecerii gramatice de la reprezentarea simbolică a lui Hristos, la reprezentarea Sa conform umanității asumate prin întrupare. Chiar dacă imaginea realistă a lui Hristos exista încă de la începutul creștinismului<sup>67</sup>, ceea ce pentru Leonid Uspensky reprezintă „mărturia reală a Întrupării” Domnului<sup>68</sup>, la sfârșitul secolului al VII-lea, când are loc sinodul Quinisext, încă mai existau reprezentări simbolice care înlocuiau imaginea umană a lui Hristos. Se manifesta în acest fel un anumit atașament față de prefigurările veterotestamen-

<sup>66</sup> IOAN I. RĂMUREANU, „Cinstirea sfințelor icoane în primele trei secole”, p. 633.

<sup>67</sup> Despre destinul imaginii în primele secole în interiorul creștinismului vezi volumul: FREDERICK TRISTAN, *Primele imagini creștine: de la simbol la icoană, secolele II-VI* (= Artă și religie 19), traducere de Elena Buculei și Ana Boroș, Meridiane, București, 2002.

<sup>68</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 58.

tare, iar acum, prin acest canon, Biserica își îndrumă explicit credincioșii pe o altă cale.<sup>69</sup> Pe calea „refuzul[ui] absolut al oricărei abstracții sau concepții metafizice despre religie. [...] Adevărul trebuia revelat nu doar prin cuvânt, ci și prin imagine – trebuia *arătat*.”<sup>70</sup> Simbolurile atestă o perioadă de imaturitate, care este depășită prin Întrupare. E ceea ce poezia imnografică exprimă prin cuvintele „trecut-a umbra legii și harul a venit”<sup>71</sup>. Aflându-ne sub har nu mai suntem nevoiți să privim „ca prin oglindă, în ghicitură”<sup>72</sup> ca să folosim o expresie paulină, ci trebuie să privim realitatea însăși. Anume, chipul lui Hristos Cel întrupat.

Istoricul de artă Charles Barber consideră că iconoclasmul își găsește punctul de origine în această deciziei sinodală<sup>73</sup>, punctul acesta de vedere fiind preluat și de Erin Michael Doom<sup>74</sup>.

Leonid Uspensky afirmă că acest canon, 82, „este îndreptat împotriva «imaturității iudaice» și abolește «figurile și umbrele Vechiului Testament». În schimb Canonul 100 al Sinodului Quinisext este orientat împotriva «imaturității păgâne»”<sup>75</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>71</sup> Dogmatica glasului 2.

<sup>72</sup> I Cor. 13, 12.

<sup>73</sup> CHARLES BARBER, *Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002, p. 40.

<sup>74</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 77.

<sup>75</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 62.

Iată cum este formulat Canonul 100 al amintitului Sinod:

„«Ochii tăi să privească drept înaintea și genele tale drept înaintea să caute» (Pilde 4,25) – așa vorbește înțelepciunea. Căci prea ușor pătrund impresiile trupești în suflet. Prescriem deci ca înșelătoarele picturi ce sunt arătate privirii și care corup mintea prin exercitarea unor plăceri rușinoase – fie că este vorba de tablouri sau de altele asemenea – să nu fie defel înfățișate, iar dacă cineva le va alcătui, să fie afurisit.»<sup>76</sup>

Aceste trei canoane pe care le-am citat, reprezintă reglementările sinodale privind imaginea cultică, fiind un reper mereu frecventat de iconodulii secolului următor.

### **V. 3. Scurt istoric al perioadei iconoclase**

#### ***V. 3. 1. Prima perioadă iconoclastă***

Anul 726 este socotit în general ca fiind începutul oficial al mișcării iconoclase sub împăratul Leon al III-lea (717-741<sup>77</sup>), punctul de pornire al unor conflicte care

---

<sup>76</sup> Rhalli și Poli, „Sintagma ateniană”, t. II, 1852, p. 545 apud *ibidem*; Textul grecesc și traducerea germană în HEINZ OHME, *Concilium Quinisextum*, pp. 288-289.

<sup>77</sup> Lucrarea de referință privindu-l pe primul împărat iconoclast rămâne studiul lui Stephen Gero, publicat în anul 1973. Pentru detalii privind urcarea pe tron a împăratului Leon, vezi capitolul „The Siege of 717”



au marcat Bizanțul pentru mai bine de un secol, până în anul 843<sup>78</sup>, atunci când detractorii icoanelor au fost definitiv condamnați. Criza iconoclastă s-a suprapus peste o perioadă de criză politică în Imperiul Bizantin, într-un timp în care Bizanțul se găsea aproape de prăbușire<sup>79</sup>. Într-un astfel de moment (în 726) iconoclasmul a fost promulgat ca doctrină oficială a statului<sup>80</sup> și fost înlăturată cu brutalitate

---

STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leon III*, p. 32 ș.u.; Pentru o foarte succintă istorie a domniei împăratului Leon III vezi capitolul „Kaiser Leon III. der „Isaurier“ oder der „Syrer“ (717-741)” NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, pp. 27-28; dar și textul deja clasic al bizantinologului sârb G. Ostrogorsky „Bildersturm und Araberkämpfe: Leon III.” GEORG OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, III, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1963, pp. 130-137.

<sup>78</sup> Pentru cronologia evenimentelor petrecute în Bizanț între 726 și 843 vezi TIMOTHY VENNING, *A Chronology of the Byzantine Empire*, Palgrave Macmillan, Basingstoke [England]/New York, 2006, pp. 198-154.

<sup>79</sup> JUDITH HERRIN, „The Context of Iconoclast Reform”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977.

<sup>80</sup> Cyril Mango, „Historical Introduction” la ANTHONY BRYER, JUDITH HERRIN, *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, p. 1.

renumita icoană a lui Hristos<sup>81</sup> de deasupra porții Chalke<sup>82</sup> a palatului imperial din Constantinopol<sup>83</sup>, un prim act care deschidea seria violențelor dintre apărătorii și detractorii imaginilor<sup>84</sup>. Oficializarea de către Stat a iconoclasmului s-a realizat prin decret imperial acceptat de către Senat. Mulți istorici sunt de părere că au existat două astfel de decrete iconoclaste, unul emis în 726<sup>85</sup>, iar al doilea în 730 de îm-

<sup>81</sup> Deși istoria distrugerii acestei icoane a lui Hristos este prezentă la aproape toți istoricii iconoclasmului, constituind un element definitoriu pentru izbucnirea crizei bizantine a imaginii, Marie France Auzépy pune la îndoiala existența acestei icoanei. Vezi: MARIE-FRANCE AUZÉPY, „La destruction de l’icône du Christ de la Chalce par Leon III: propagande ou realité?”, *Byzantium* 60 (1990); Studiul este citat și în ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, traducere de Ioan Ică sr. și Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2010, p. 282.

<sup>82</sup> Pentru o prezentare succintă a acestei porți vezi notița lui Cyril Mango din ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/1, vol. 1, Oxford University Press, New Haven [u.a.], 1991, pp. 405-406.

<sup>83</sup> NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, p. 43; Istoria acestei icoane este tratată pe larg de A. Grabar ANDRÉ GRABAR, *L’iconoclasme byzantin*, pp. 130-142.

<sup>84</sup> Funcționarii imperiali care au încercat să dea jos icoana lui Hristos au fost uciși de un grup de femei revoltate față de un astfel de gest de impietate. Funcționarii aceștia au fost primele victime ale iconoclasmului. NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, p. 43.

<sup>85</sup> Pentru detalii despre acest decret vezi și studiul MILTON V. ANASTOS, „Leo III’s Edict against the Images in the Year 726-727 and the Italo-Byzantine Relations between 726 and 730”, în *Polychordia. Festschrift Franz Dölger*, Amsterdam, 1968; Ideea celor două decrete imperiale iconoclaste este susținută și de JOSEPH BOSSAKOV, „The Iconoclastic Controversy - Historical Perspectives”, vol. 38, p. 217; Profesorul Aurel Jivi opinează și el existența unui decret în 726 AUREL JIVI, „The Relevance of the Seventh Ecumenical Synod”, vol. 38, p. 291.

păratul Leon al III-lea, în vreme ce alții, între care și Ostrogorsky<sup>86</sup>, presupun că nu a existat decât un singur astfel de decret, în anul 730<sup>87</sup>. Importantă de remarcat este opoziția fermă a patriarhului Gherman I al Constantinopolului<sup>88</sup>, care nu cedează presiunilor imperiale, așa încât în anul 730

<sup>86</sup> GEORG OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, p. 137; Pe linia Ostrogorsky se înscrie și bizantinologul român Nicolae Bănescu. Acesta nu pomeniște nimic despre vreun decret în anul 726, referindu-se exclusiv la Silentium-ul din 730 NICOLAE BĂNESCU, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, pp. 124-126; Nici Alexander Schmemmann în compendiul său dedicat parcursului istoric al Ortodoxiei Răsăritene nu vorbește decât despre decretul din 730 ALEXANDER SCHMEMMANN, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, traducere de Lydia W. Kesich, Harvill Press, London, 1963, pp. 204-205.

<sup>87</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 71; Vorbind despre decretul iconoclast al împăratului Leon al III-lea, Dumitru Vanca interpretează greșit opinia lui Ostrogorsky prezentată de Uspensky. Autorul român afirmă că acest decret a fost emis în 726, dar făcut public abia în 730, atunci când a primit semnătura patriarhului iconoclast Anastasios. DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 153, nota 282 Această a treia variană, în afara celor două pomenite nu este susținută de nici un bizantinolog.

<sup>88</sup> Pentru biografia și opera patriarhului German, vezi LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1975, pp. 5-21; dar și capitolul scris de Dietrich Stein în RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner byzantinische Studien), Lang, Frankfurt am Main [u.a.], 1999, pp. 5-21; Pentru o privire rapidă asupra biografiei, operei și rolului jucat de patriarhul Gherman I al Constantinopolului vezi prezentarea pe care i-o face acestuia Alexander Kazhdan în ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/2, vol. 2, Oxford University Press, New York u.a., 1991, pp. 846-847.

este depus din funcție și deportat. Sfântului Gherman îi urmează patriarhul iconoclast Atanasie<sup>89</sup>. Odată cu urcarea sa pe tronul patriarhal Atanasie semnează decretul prin care Leon al III-lea condamnă cinstirea icoanelor. În felul acesta decizia iconoclastă reprezenta nu doar voința Statului, ci și a ierarhiei Bisericii din Constantinopol<sup>90</sup> care o propovăduia și propaga în acest fel<sup>91</sup>. Atacul împotriva venerării icoanelor poate fi definit și ca un act nelegitim de imixtiune a puterii civile în magisteriul și viața liturgică a Bisericii<sup>92</sup>. Într-adevăr împăratul Constantin cel Mare se considera *ei-sapostolos*, însă atribuțiile sale s-au rezumat în bună măsură la nevoile externe ale Bisericii<sup>93</sup>. Politica lui Leon al III-lea echivalează cu o încălcare flagrantă a acestui principiu<sup>94</sup>, ca

---

<sup>89</sup> Originea lui Anastasie și activitatea sa în scaunul patriarhal este prezentată de Ilse Rochow în RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, pp. 22-29.

<sup>90</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 71.

<sup>91</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 267.

<sup>92</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 72.

<sup>93</sup> Bibliografia dedicată Împăratului Constantin este, la rândul ei, foarte amplă. Despre sacerdoțiul lui Constantin vezi spre exemplu JOHANNES A. STRAUB, „Constantine as KOINOS EPIΣKOΠIOS”, *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967).

<sup>94</sup> Leon III se considera împărat și preot, acționând în consecință. Ca răspuns la o astfel de atitudine Leonid Uspensky citează un fragment din al doilea „Tratat în apărarea sfintelor icoane” a Sfântului Ioan Damaschin, în care este exprimat punctul de vedere al Bisericii privind relația cu Statul. Spune Sf. Ioan Damaschin că supunerea față de împărat privește „viața și lucrurile acestei lumi”, dar nu depășește acest perimetru. LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 72.

să nu mai vorbim de Constantin al V-lea care a fost mult mai radical<sup>95</sup>.

În timpul în care Bizanțul era răvășit de dispute, iar doctrina iconoclastă fusese oficializată, Apusul rămâne fidel vechii învățături iconodule<sup>96</sup>. În perioada de început a iconoclasmului scaunul episcopal al Romei era deținut de Papa Grigorie al II-lea, care a refuzat să se supună deciziilor împăratului Leon al III-lea, și prin urmare a convocat în anul 727 un sinod la Roma, care confirmă venerarea icoanelor. Pe aceeași linie iconodulă se menține și papa Grigorie al III-lea, care în 731<sup>97</sup> nu doar că validează cinstirea imaginilor sfinte, ci și amenință cu oprirea de la primirea Euharistiei și excluderea din biserică a oricui „va scoate, va nărui, va necinsti sau va ofensa imaginile Domnului, ale Sfintei Sale Maici sau ale Apostolilor”<sup>98</sup>.

În prima perioadă iconoclastă punctul culminant al persecuțiilor a fost atins sub Constantin V Copronimul

<sup>95</sup> Vezi în acest sens capitolul „Iconoclasm and Persecution from the Council of Hieria to the Death of Constantine V” în STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, p. 111 ș. u.

<sup>96</sup> Pentru o bună înțelegere a evoluției atitudinilor apusene față de imagine în perioada iconoclastă este de folos articolul lui Peter Llewellyn, care prezintă evoluția Bisericii Romane în preajma izbucnirii iconoclasmului: PETER LLEWELLYN, „The Roman Church on the Outbreak of Iconoclasm”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977.

<sup>97</sup> Vezi NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 267.

<sup>98</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 72; Uspensky citează decizia sinodului amintit după KARL JOSEPH HEFELE, *Histoire des conciles, tomul III, partea a doua*, Paris, 1910, p. 677.

(741-755), la aproximativ zece ani de moartea tatălui său<sup>99</sup>, împăratul Leon III, survenită în 741<sup>100</sup>. Prigoana declanșată de Constantin V împotriva iconodulilor este asemănată de Leonid Uspensky cu cea pornită de Dioclețian împotriva creștinilor<sup>101</sup>. În această perioadă Constantin V a scris un tratat de teologie care rezuma doctrina iconoclastă<sup>102</sup> (asupra argumentelor acestuia vom mai reveni), și a convocat un sinod care, deși este cunoscut în istorie sub numele „Sinodul iconoclast de la Hieria”, acesta doar a început în această localitate în 754, la 10 februarie, însă încheierea a avut loc în același an la 8 august, în Biserica Vlaherne din Constantinopol<sup>103</sup>. Sinodul de la Hieria a emis o serie de decizii foarte aspre la adresa iconodulilor (ajunse până la noi doar indi-

---

<sup>99</sup> Chiar dacă Constantin V se menține pe linia iconoclastă a tatălui său Leon al III-lea, e totuși mult să îl prezentăm pe Constantin ca pe un împlinitor tenace al dorințelor paterne. Afirmării precum cea a lui N. Runcan cum că Împăratul Constantin V „era hotărât să realizeze până la capăt dorința tatălui său de a suprima cultul icoanelor și de a îngenunchea orice rezistență” nu sunt într-un totuș întemeiate. NECHITA RUNCAN, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic”, p. 63; S. Gero îl prezintă pe Constantin V ca pe un iconoclast din convingere și nu un continuator servil al idealurilor tatălui său: STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, p. 24.

<sup>100</sup> Pentru prima parte a domniei lui Constantin V și dezvoltarea iconoclastismului în această perioadă vezi capitolul: „Iconoclasm and the Early Part of Constantine's Reign” în STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, pp. 9-24.

<sup>101</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 73.

<sup>102</sup> Vezi capitolul „Constantin V the Radical Theologian” STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, pp. 143-151.

<sup>103</sup> În privința sinodului de la Hieria vezi studiul: TORSTEN KRANNICH ET AL., *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*.

rect, în citările din documentele iconodule). În conformitate cu aceste decizii oricine pictează sau deține icoane urma să fie anatematizat sau caterisit (în cazul clericilor). În plus problemele de credință au intrat sub jurisdicția instanțelor publice. Au fost anatematizați cu această ocazie Sfântul Gherman al Constantinopolului, Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Gheorghe al Ciprului<sup>104</sup>.

Dacă Occidentul a rămas fidel în această perioadă doctrinei privind imaginea<sup>105</sup>, în Răsărit iconoclasmul, deși cu o violență diminuată, a continuat și sub urmașul la tron al lui Constantin V, anume fiul său Leon IV, un iconoclast moderat. Prima perioadă iconoclastă s-a finalizat odată cu Sinodul al VII-lea ecumenic, convocat la Niceea în 787, sub conducerea împărătesei Irina. Aceasta din urmă urcase pe tron în calitate de regentă a fiului ei minor, Constantin VI (780-790/790-797), reușind să creeze în plan politic o atitudine favorabilă icoanelor<sup>106</sup>. Pe tronul patriarhal în perioada Sinodului VII s-a găsit patriarhul Tarasie<sup>107</sup>, iar între participanți îl regăsim pe cel care avea să devină Patriarhul Nichifor, o personalitate de prim rang din rândul iconoduliilor<sup>108</sup>, care s-a remarcat mai ales prin scrierile sale împotriva

<sup>104</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 73.

<sup>105</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 268.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>107</sup> Vezi CLAUDIA LUDWIG, THOMAS PRATSCH, „Tarasios (784-806)”, în: *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Berlin, 1999.

<sup>108</sup> Personalitatea patriarhului Nichifor a suscitat interesul mai multor cercetători. Ca principala bibliografie, vezi studii precum: ANNE JIPPE VISSER, *Nikephoros und der Bilderstreit*, Nijhoff, Haag, 1952; PAUL J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*.

iconoclaștilor din secolul IX. Asupra Sfântului Patriarh Nichifor Mărturisitorul, cum a fost acesta păstrat în memoria Bisericii, vom reveni. Deciziile Sinodului din 787 necesită o analiză separată, pe care o vom realiza ceva mai încolo, după ce vom fi finalizat turul de orizont asupra istoriei iconoclasmului și a argumentelor susținătorilor lui.

### ***V. 3. 2. A doua perioadă iconoclastă***

Pacea instaurată de victoria iconodulilor din 787 nu a fost de lungă durată. Mai exact, după 27 de ani a început cea de-a doua perioadă iconoclastă<sup>109</sup>, sub împăratul Leon al V-lea Armeanul (813-820). La această revenire a iconoclasmului a contribuit și faptul că deciziile Sinodului VII nu au fost acceptate de Bisericele din Apus<sup>110</sup>. În acest moment au intrat în joc și teologii franci, care, la solicitarea regelui Carol cel Mare, au analizat problematica imaginilor. Întrucât traducerea latină în care parveniseră deciziile Sino-

---

*Ecclesiastical Policy and Image worship in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1958; PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople* (= *Orientalia Christiana Analecta* 194), Pontificio Institutum Studiorum Orientalum, Roma, 1972; JOHN J. TRAVIS, *The Role of Patriarch Nicephorus (A. D. 758-828), Archbishop of Constantinople, in the Iconoclastic Controversy*, Univ. Microfilms Internat., Ann Arbor, Mich., 1980.

<sup>109</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 74.

<sup>110</sup> Despre situația istorică a Bisericii din Apus, vezi capitoul „The Carolingian Renaissance and the Church” în MARGARET DEANESLY, *A History of the Medieval Church, 590-1500*, Routledge, London, 1989, p. 52 ș.u.



dului al VII-lea regelui Carol cel Mare și teologilor franci era una defectuoasă, din care nu rezulta distincția între venerarea icoanelor și adorarea lui Dumnezeu, neînțelegerea rezultată a fost maximă. Textul care prezenta concluziile teologilor franci a rămas cunoscut sub numele *Capitulare de imaginibus* sau *Libri Carolini*<sup>111</sup>. Critica teologilor amintiți se îndrepta împotriva împărătesei Irina<sup>112</sup> și a patriarhului Tarasie. „Cultul icoanelor era respins de teologii franci pentru că nu se face nici o referire asupra lui în Sfânta Scriptură, iar teologia patristică apuseană atribuia icoanei numai o funcție

---

<sup>111</sup> Pentru analiza și prezentarea textului vezi: LUITPOLD WALLACH, *The Libri Carolini and Patristics, Latin and Greek: Prolegomena to a Critical Edition*, Cornell Univ. Press, Ithaca, NY, 1966; cât privește chestiunea imaginii în Libri Carolini vezi studiile STEPHEN GERO, „The «Libri Carolini» and the Image Controversy”, vol. 18; ANN FREEMAN, „Scripture and Images in the Libri Carolini”, *Settimane di Studio - Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 41 (1994); CELIA CHAZELLE, „Matter, Spirit, and Image in the «Libri Carolini»”, *Recherches augustinienes*; PAUL SPECK, *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini* (= Poikila Byzantina 16), Habelt, Bonn, 1998; LIZ JAMES, „Seeing is believing but words tell no lies: captions versus images in the «Libri Carolini» and Byzantine Iconoclasm”, în *Negating the Image: Case Studies in Iconoclasm*, Ashgate, Aldershot [u.a.], 2005; De o importanță deosebită pentru tema imaginii în „Libri Carolini” este și ampla lucrare: KRISTINA MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini* (= Collection des études augustinienes: Série Moyen Âge et temps modernes 43), Inst. d'Études Augustiniennes, Paris, 2007; ALAIN BOUREAU, „Les théologiens carolingiens devant les images religieuses”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987.

<sup>112</sup> Vezi prezentarea personalității și a activității împărătesei Irina în LYNDIA GARLAND, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, Routledge, London, 1999, pp. 73-94.

didactică și estetică, nu și una harică și latreutică”<sup>113</sup>. Ca urmare a luărilor de poziție din Libri Carolini, Conciliul de la Frankfurt, din iunie 794, a respins atât Sinodul de la Hieria cât și Sinodul VII ecumenic pe motiv că acesta „a hotărât că icoanelor li se cuvine adorare ca lui Dumnezeu”<sup>114</sup>.

Bizanțul era bântuit la sfârșitul secolului VIII de o criză politică și militară, accentuată de relația tensionată cu Carol cel Mare, logodna fiicei acestuia cu împăratul bizantin Constantin VI dovedindu-se o simplă formalitate<sup>115</sup>. În anul 802 Irina este nevoită să cedeze tronul lui Nichifor I<sup>116</sup> (destul de neutru în problema icoanelor)<sup>117</sup>. Urmează o fulgurantă domnie a fiului lui Nichifor I, Staurakios și a cumnatului acestuia Mihail I Rangabe, fără prea mare importanță pentru discuția privind imaginile<sup>118</sup>. Tulburările se amplifică odată cu accesul la tron în 813 a împăratului Leon al V-lea Armeanul (813-820). Acesta declanșează a doua criză iconoclastă cerându-i lui Ioan Gramaticul să compună un tratat în care să fie utilizate deciziile sinodului iconoclast

---

<sup>113</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 299.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Vezi pe această temă capitolul „Byzant und Karl der Große” în GEORG OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, pp. 152-155.

<sup>116</sup> Pentru prezentarea concisă a vieții și activității împăratului Nichifor I, vezi: ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/3, vol. 3, Oxford University Press, New York u.a., 1991, pp. 1476-1477.

<sup>117</sup> Despre perioada de domnie a lui Nichifor I vezi spre exemplu capitolul care îi este dedicat de Nicolae Bănescu în: NICOLAE BĂNESCU, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, pp. 168-183; vezi și WARREN T TREADGOLD, *The Byzantine Revival*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988, pp. 127-195.

<sup>118</sup> Vezi prezentarea domniei lor în: NICOLAE BĂNESCU, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, pp. 183-188.

de din 754, de la Hieria, ignorând total amplele răspunsuri date de sinodul din 787. Gestul împăratului Leon al V-lea Armeanul este considerat pe bună dreptate de Leonid Uspensky „o violare a suveranității Bisericii, o imixtiune a puterii de Stat în chestiunile interioare bisericești”<sup>119</sup>. În anul 814 Ioan Gramaticul finalizează tratatul său împotriva icoanelor și împreună cu împăratul caută susținere în rândul episcopilor. Patriarhul Nichifor (810-815) refuză orice concesie iconoclaștilor, drept pentru care este exilat<sup>120</sup>. Pe tronul patriarhal este instalat iconoclastul Teodot I (815-821)<sup>121</sup>, care la scurtă vreme a convocat un sinod, desfășurat în biserica Sfânta Sofia din Constantinopol, și care se pronunță fără șovăire împotriva icoanelor.<sup>122</sup> Deși nu apăruse nici un argument nou la nivel discursiv, persecuțiile iconoclaștilor au luat însă o amploare deosebită<sup>123</sup>. Convulsiile au durat o

<sup>119</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 75.

<sup>120</sup> Despre exilul patriarhului Nichifor vezi spre exemplu textul lui Thomas Pratsch în: RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, pp. 143-147.

<sup>121</sup> Vezi textul lui Thomas Pratsch despre biografia și activitatea patriarhală a lui Teodot I în: *ibidem*, pp. 148-155.

<sup>122</sup> Sinodul iconoclast din 815 este analizat de Paul J. Alexander, atât privit independent cât și în comparație cu sinodul de la Hieria din 754. Vezi: PAUL J. ALEXANDER, „The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definitions (Horos)”, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953); PAUL J. ALEXANDER, „Church Councils and Patristic Authority. The Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)”, *Harvard Studies in Classical Philosophy* 63 (1958); vezi deasemenea și: MILTON V. ANASTOS, „The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815”, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954).

<sup>123</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 75.

perioadă destul de îndelungată, modificându-și înfățișarea în funcție de cine se afla la cârma Imperiului sau a Bisericii.

Iconoclasmul a fost definitiv înlăturat în anul 843, când după moartea împăratului Teofil conducerea Imperiului a fost preluată de văduva acestuia, în calitate de regentă a fiului ei minor. Sinodul convocat de aceasta a avut loc sub conducerea Patriarhului Metodie al Constantinopolului. Cu acest prilej au fost confirmate deciziile privind venerarea sfintelor imagini de la Niceea din 787. S-a decretat atunci sărbătorirea Triumfului Ortodoxiei în prima duminică a Postului Mare, și a fost introdus ca element festiv specific: *Synodikonul Ortodoxiei*, un text menit să proclame an de an biruința ortodocșilor asupra eterodocșilor<sup>124</sup>.

#### **V. 4. Critica imaginii la iconoclaștii bizantini**

Așa cum am putut vedea mai devreme, iconoclasmul deși a avut implicații puternice atât la nivel social cât și politic, totuși, acesta a fost un conflict în primul rând de natură teologică<sup>125</sup>. Pentru a putea duce lupta pe un asemenea teren, era nevoie în primul rând de argumente, care să se întemeieze pe autoritatea tradiției. Chiar dacă din exterior iconoclasmul pare un accident în viața Bizanțului, pentru promotorii lui doctrina abolirii imaginilor nu era câtuși de

---

<sup>124</sup> IOAN ICĂ JR., „*Synodiconul Ortodoxiei*”, p. 440.

<sup>125</sup> Leonid Uspensky este promotorul ideii cum că iconoclasmul a avut un caracter exclusiv doctinar. LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 70.

puțin una nouă, ci, întemeindu-se pe autoritatea celor șase sinoade ecumenice precedente, nu era nimic altceva decât consecința logică a dezbatelor hristologice care au avut atunci loc<sup>126</sup>. Momentul crizei iconoclaste este apreciat de Jaroslav Pelikan ca o nouă fază a dezbatelor hristologice, care a repus la modul acut problema tradiției, întrucât și unii și ceilalți, iconodulii și iconoclaștii, revendicau tradiția ca pe un argument suprem<sup>127</sup>.

Cardinalul Christoph Schönborn sistematizează cinci argumente de prim rang ale iconoclaștilor<sup>128</sup>. Să le luăm pe rând.

Primul argument al iconoclaștilor a fost unul nu de natură teoretică, așa cum probabil ar fi de așteptat, ci este născut în sfera practicii: este vorba de utilizarea abuzivă a cultului icoanelor. Din seria de minuni puse pe seama icoanelor multe erau lipsite de temei. Iar în practică se ajunsese să se pună o icoană la botez pe post de nași sau să se răzuiască în potirul euharistic vopsea de pe icoane<sup>129</sup>. Astfel de acuze adresate formulate de iconoclaști, aveau o oarecare în-

<sup>126</sup> JOHN MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, p. 44.

<sup>127</sup> JAROSLAV JAN PELIKAN, „The spirit of Eastern Christendom (600-1700)”, în *The Christian Tradition*, vol. 2, University of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 91.

<sup>128</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 120-131.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 120; vezi și: DEMOSTHENOS SAVRAMIS, „Der abergläubige Missbrauch der Bilder in Byzanz”, vol. 9 Textul lui Savramis este unul dintre puținele care tratează tema raportării superstițioase a credincioșilor față de icoane în Bizanț. Asprimea criticii bizantinologului de origine greacă îi face pe editorii catolici ai revistei „Ostkirchliche Studien” să ia distanță față de întregul articol al lui Savramis, cu care spun acestia, că ”nu se pot cu ușurință identifica”. Lecturat critic, în-

temeiere în realitate. Privitor la cultul icoanelor și abuzurile rezultate de aici, Schönborn face o observație justă:

Cea mai revoltătoare latură a cultului icoanelor nu era totuși abuzul, totdeauna posibil, ci faptul că icoanele erau de fapt respectate. Semnele exterioare ale acestui cult: lumânările sau candelile, tămâia, sărutarea, închinarea, toate aceste forme văzute ale cultului sfințelor icoane aduceau aminte într-un mod îngrijorător de practicile păgâne ale idolatriei. Puteau oare simplii credincioși să înțeleagă subtilele distincții teologice între cinstire (proskynesis) și adorare (latreia) cu care teologii se apărau împotriva reproșului potrivit căruia cultul icoanelor era o adorare a chipurilor materiale? Apărătorii icoanelor nu aveau oare datoria să amintească și să explice în mod repetat, atât laicilor cât și călugărilor, că icoanele trebuiau să fie cinstite, iar adorat putea fi numai Hristos Cel reprezentat pe icoană? Toate acestea întăreau pe adversarii cultului icoanelor în convingerea lor conform căreia cultul icoanelor era incompatibil cu puritatea creștinismului.<sup>130</sup>

Dacă în perioada de început a iconoclasmului poziția detractorilor imaginii era una destul de rudimentară, în scurt timp se pot identifica două curente, care se diferențiau în funcție de atitudinea față de imaginile sacre. Pe de o parte a fost curentul radical al celor care solicitau distrugerea completă a imaginilor sacre, ajungând uneori până la refuzul cultului Maicii Domnului și al sfinților, iar pe de altă parte,

---

să, articolul se poate dovedi de un real folos în încercarea de înțelegere a relației pe care bizantinii o aveau cu imaginile religioase.

<sup>130</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 120-121.

curentul iconoclaștilor moderați, care acceptau reprezentările lui Hristos, dar nu și pe cele ale Maicii Domnului sau ale Sfinților<sup>131</sup>.

La nivel teoretic, doctrinar, cea mai puternică armă a iconoclaștilor a fost interdicția chipurilor cioplite din Vechiul Testament<sup>132</sup> (Ieș. 20,4): „Să nu-ți faci chip cioplit și nici o asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer sus și din cât sunt jos pe pământ și din câte sunt în apele de sub pământ” și alte texte din Vechiul Testament<sup>133</sup> care interzic idolatria<sup>134</sup>. Deși porunca a doua a Decalogului este în aparență cât se poate de limpede (devenind din păcate susceptibilă ideologizării), în realitate lucrurile sunt cu mult mai complicate<sup>135</sup>. În practică nici măcar iconoclaștii nu

<sup>131</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, pp. 78-79.

<sup>132</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 121.

<sup>133</sup> Despre imagine în Vechiul Testament vezi studiul: PAULA BUD, „Valențe etice și estetice ale imaginii în Vechiul Testament”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2008).

<sup>134</sup> BLAGOY TSCHIFLIANOV, „The Iconoclastiv Controversy - A Theological Perspective”, vol. 38, p. 238.

<sup>135</sup> Literatura științifică dedicată surselor biblice (cu precădere vete-rotestamentare) este uriașă. Vezi spre exemplu capitolul: „The Biblical Prohibition of Images” MOȘE BARAȘ, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York Univ. Press, New York u.a., 1992, pp. 13-21; Teoretizarea interdicției biblice a reprezentărilor s-a făcut cu precădere în spațiul re-format, însă nu exclusiv: JÖRG SCHMIDT, „Du sollst dir kein Bildnis machen”: von der Weisheit des Bilderverbotes (= Reformierte Akzente 5), Foedus, Wuppertal, 2002; ECKHARD NORDHOFEN, *Bilderverbot: die Sichtbarkeit des Unsichtbaren* (= Ikon Bild Theologie), Schöningh, Paderborn ; München [u.a.], 2001; H. GÖRG, „Das alttestamentliche Bilderverbot im frühen Judentum”, vol. 1; CHRISTOPH DOHMEN, *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (= Bonner biblische Beiträge 62), Hanstein, Königstein/Ts.,

au interpretat interdicția biblică într-un mod radical (așa cum o fac, spre exemplu, musulmanii<sup>136</sup>). A existat o anumită iconografie iconoclastă, din care era exclusă reprezentarea sfinților, și căreia nu i se aduce nici un fel de cinstire. De fapt aici se regăsește principala diferență dintre iconografia iconoclaștilor și a iconodulilor<sup>137</sup>.

Invocarea Decalogului și a altor texte izolate privitoare la imagine, în acest context este nefondată deoarece interdicțiile Vechiului Testament se referă la imaginile lui Dumnezeu. Nu este interzisă imaginea în general (conform accepțiunii iconoclaștilor radicali sau a musulmanilor). Iconodulii pun în fața acestor texte izolate din Scriptură viziunea biblică de ansamblu. În felul acesta apare limpede că interdicțiile pe care iconoclaștii le citau nu erau altceva decât modalități prin care poporul ales era protejat ca nu cumva să cadă în idolatrie<sup>138</sup>. Se arată cum Domnul Însuși a poruncit lui Moise să facă heruvimii de pe chivotul legii sau șarpele de aramă, imagini materiale, așadar.

Părintele Dumitru Stăniloae arată că negația are în vedere asemănarea idolatră a lui Dumnezeu cu cele trecătoare, iar porunca se referă la simbolurile care conduc spre

1985; ADÉLIE RASSIAL, *L'interdit de la représentation*, Ed. du Seuil, Paris, 1984; DAVID WILLIS-WATKINS, *The Second Commandment and Church Reform* (= Studies in reformed theology and history), Princeton Theol. Seminary, Princeton, NJ, 1994.

<sup>136</sup> În privința statului imaginii în Islam vezi analiza făcută de S. Naef, cadru didactic universitar la Departamentul de Arabă, al Universității din Geneva: SILVIA NAEF, *Bilder und Bilderverbot im Islam vom Koran bis zum Karikaturenstreit*, Beck, München, 2007.

<sup>137</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 122.

<sup>138</sup> BLAGOY TSCHIFLIANOV, „The Iconoclastiv Controversy - A Theological Perspective”, vol. 38, p. 239.



contemplația și adorația unicului Dumnezeu. Admițând simbolurile sacre, Vechiul Testament interzice chipurile și asemănările lui Dumnezeu (Exod 20,4; Deut. 5,8-9). Simbolul sacru este semn sensibil al prezenței lui Dumnezeu, un obiect cu care Dumnezeu și-a arătat puterea și și-o arată în continuare. Distincția aceasta pe care o face Vechiul Testament între simbolurile naturale și cele sacre, indicate prin revelația supranaturală și introduse în cult, era menită să fe-rească poporul Israel de a confunda pe Dumnezeu cu natura, în mod panteist.<sup>139</sup> Dar odată făcută această diferență, Vechiul Testament mai afirmă și faptul că slava lui Dumnezeu transpare în întreaga creație. Idolul, ca parte a naturii aleasă de om, reprezintă natura sau o forță a naturii și cu această calitate este considerat identic cu esența dumnezeirii. Evreii fac distincție între simbol și natura lui Dumnezeu. Vechiul Testament interzice idolul dar recomandă vederea măririi lui Dumnezeu în toate, și în mod special în anumite obiecte în care Dumnezeu a arătat printr-un act supranatural că a lucrat și lucrează, adică în simbolurile sacre folosite în cult.<sup>140</sup>

În legătură cu argumentul care pune în prim plan interdicția veterotestamentară a imaginii, se găsește un alt argument, care de această dată se referă la Noul Testament: Mântuitorul nu a poruncit zugrăvirea chipurilor, iar indicații în acest sens nu se află în scrierile biblice sau patristice. La această obiecție răspunsul Sfântului Teodor Studitul este că Mântuitorul nu a poruncit nici scrierea vreunui cuvânt,

<sup>139</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 91.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 92.

dar totuși Apostolii i-au descris chipul în Evanghelie<sup>141</sup>. Cât privește argumentele patristice în favoarea imaginii, acestea erau ignorate de iconoclaști. Acesta este cazul deciziilor Sinodului Quinisext sau al părinților care au vorbit despre cinstirea icoanelor, în schimb erau folosite pe larg scrierile lui Eusebiu al Cezareei sau Epifanie al Salaminei, ostili icoanelor, ambii din secolul al IV-lea<sup>142</sup>.

Un alt argument al iconoclaștilor era acela că venerarea icoanelor înseamnă adorarea unei materii moarte și neînsuflețite. Punctul de pornire îl constituie și aici interdicția din Decalog, care de această dată este înțeleasă ca „respingere a venerării cultice a orice este făcut de mână omenească”<sup>143</sup>. Materia moartă și neînsuflețită care se presupunea că este venerată în icoană, era total opusă închinării în Duh și Adevăr (o acuză reiterată în numeroase rânduri de cultele neoprotestante contemporane). Se ajunge astfel la dispreț față de materie, o altă trăsătură dominantă a iconoclasmului. Înlăturarea icoanei lui Hristos în anul 726 și înlocuirea ei cu o cruce trebuie înțeleasă ca un act programatic: icoana nu poate reprezenta o ființă vie, de aceea o reprezentare simbolică, așa cum este semnul crucii este soluția care se impune.<sup>144</sup> Această poziție este contrară canonului 82 al Sinodului Quinisext (691-692) care elimină simbolurile cerând Bisericii mărturisirea prin imagini directe, chiar dacă în Biserica primară nu se poate vorbi despre o reprezentare directă a lui Hristos. Astfel înainte de izbucnirea iconoclas-

---

<sup>141</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 87.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 123.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

ției, Biserica fundamentează hristologic imaginea sacră<sup>145</sup>. Iconoclaștii foloseau distincția între chip viu și chip mort, acesta fiind criteriul care diferenția, în accepțiunea lor, icoana adevărată de idol. Chipul adevărat este cel care reproduce fără cusur prototipul<sup>146</sup>.

Constantin al V-lea, împăratul bizantin care avea gust și pentru teologie, reprezentantul cel mai de seamă al iconoclasmului radical spunea că icoanelor le lipsește faptul că nu sunt de o ființă cu modelul, de aceea nu merită numele de chip<sup>147</sup>. Altfel spus „o icoană veritabilă trebuie să aibă aceeași natură cu cel pe care-l reprezintă, fiindu-i în mod obligatoriu consubstanțială”<sup>148</sup>. Cu o asemenea înțelegere a noțiunii de chip icoanele ar fi imposibile<sup>149</sup>. Pentru acest împărat singura icoană adevărată a lui Hristos este Euharistia<sup>150</sup>, pentru că în ea Domnul își dăruie un chip care este în întregime impregnat de realitatea Sa vie<sup>151</sup>. Tocmai de aceea Mântuitorul a ales pâinea ca Imagine a Întrupării Sale, pentru ca să elimine orice asemănare, iar în felul acesta să fie evitată idolatria<sup>152</sup>.

În concepția împăratului dispare cu totul un alt concept esențial al icoanei, acela de asemănare. Fără de asemă-

<sup>145</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 79.

<sup>146</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 124.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 80.

<sup>149</sup> Despre natura imaginii în înțelegerea împăratului Constantin V vezi: MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 116-117.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>151</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 126.

<sup>152</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 81.

nare nu se poate vorbi despre imagine, și deci despre icoană. În acest context Christoph Schönborn se întreabă retoric: „ce este mai puțin asemănător chipului văzut al lui Hristos decât forma pâinii și a vinului”<sup>153</sup>. Hristos Cel euharistic se oferă credincioșilor deplin, însă, făcând-o „sub chipul pâinii și al vinului”, nu putem în nici un caz vorbi despre o icoană euharistică a lui Hristos.

Concepția despre icoane a împăratului o putem defini ca identitate magică între chip și model<sup>154</sup>. Termenul icoană este înțeles în mod diferit de iconoclaști și de ortodocși. După Constantin al V-lea icoana trebuie să fie consubstanțială cu cel pe care îl reprezintă. Astfel, Euharistia este recunoscută ca singură icoană acceptată a lui Hristos. Pentru ortodocși noțiunea de icoană implică diferența esențială dintre imagine și prototip. Sinodul VII ecumenic a dogmatizat pe baza cuvintelor Sfântului Vasile cel Mare că cinstirea acordată imaginii trece la prototip<sup>155</sup>. Concepția împăratului echivalează cu o folosire arbitrară a conceptului de chip consubstanțial, specific triadologiei pe teren hristologic<sup>156</sup>.

A existat o diferență de viziune între împărat și episcopii sinodului iconoclast de la Hieria (754). Dacă pe împărat îl interesa prezența sacrală a modelului în reprezentarea sa materială, teologia sinodului de la Hieria se găsește mai

---

<sup>153</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 126.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>155</sup> Celebrele cuvinte ale Sfântului Vasile cel Mare, reluate foarte adesea în aproape orice discuție despre cinstirea imaginilor, fac parte din tratatul „Despre Sfântul Duh”, cap. XVIII. Pentru traducerea românească vezi: VASILE CEL MARE, *Scrisori III*, p. 60.

<sup>156</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, p. 13.

degrabă într-un spațiu de gândire neoplatonică. Lumea materială nu poate să redea strălucirea lumii duhovnicești. Separația accentuată între lumea materială și cea spirituală este un element platonist. De acest element se vor folosi din plin și iconoclaștii. Această separație între lumea materială și cea spirituală, între trup și suflet coroborată cu ideea că adevăratul chip al omului se găsește în sufletul său, sunt elemente pe care unii istorici precum G. Florovsky<sup>157</sup> le consideră reminiscențe origeniste care au contribuit decisiv în disputele pentru icoane. Schönborn consideră că în concepția împăratului iconoclast radical, referitoare la coincidența dintre realitate (reprezentată) și chipul ei este că acesta din urmă își pierde calitatea sa de reprezentare<sup>158</sup>. Tocmai de aceea a fost preferată crucea: ea nu pretinde că reprezintă, ci că doar conduce spre ceva anume.

#### ***V. 4. 1. Hristologia iconoclastă***

Hristologia iconoclaștilor este marcată de personalitatea împăratului Constantin al V-lea, un teolog radical<sup>159</sup>. Despre Constantin al V-lea se spune că a dat disputelor iconoclaste o turnură hristologică<sup>160</sup>. Scopul acestei luări de

<sup>157</sup> GEORGES FLOROVSKY, „Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy”, vol. 19.

<sup>158</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 130.

<sup>159</sup> STEPHEN GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, p. 143 ș.u. .

<sup>160</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 131; MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”,

poziție era acela de a demonstra că venerarea icoanei se află în contradicție cu sinoadele Bisericii. Concepția hristologică a lui Constantin al V-lea este apropiată de erezia monofizită deoarece insistă foarte mult asupra unirii celor două firi, lăsând în umbră distincția dintre ele<sup>161</sup>.

Apoi este foarte important să vedem ce sens dădea împăratul conceptului de chip. El afirmă că *icoana este chipul unei fețe* (prosopon); la împărat însă noțiunea de *prosopon* pare a avea un sens foarte concret, fața care poate fi văzută, chipul unei persoane. El preferă acest termen aceluia abstract de ipostas<sup>162</sup>. Constantin al V-lea are dreptate atunci când definește icoana drept „chipul unui *prosopon*”. Schönborn consideră că împăratul merge prea departe atunci când cere ca icoana să redea modelul *așa cum este el*.<sup>163</sup>

Împăratul își sintetizează concepția despre unirea ipostatică în Hristos și cea despre icoană, dând la iveală următorul silogism:

1. Persoana lui Hristos nu poate fi separată de cele două firi

2. Una din cele două firi —cea divină— nu poate fi pictată deoarece nu poate fi circumscrisă

---

p. 115; Totuși faptul de a fi mutat lupta pe terenul hristologiei nu poate fi atribuit exclusiv împăratului Constantin V. Argumentele Patriarhului Gherman al Constantinopolului pledează de la bun început în favoarea imaginii, bazându-se pe o serie de argumente de ordin hristologic. Este deci neîntemeiată opinia conform căreia hristologia a intrat în discuție de-abia la Sinodul de la Hieria. Vezi LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 79.

<sup>161</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 133.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

3. Așadar este imposibil să pictăm sau să circumscriem persoana lui Hristos<sup>164</sup>.

Cei care venerază icoanele au de ales între două erezii, spune împăratul. Astfel că dacă ei recunosc unirea celor două firi, atunci o dată cu trupul ei circumscriu și Cuvântul cel veșnic și devin monofiziți; dacă separă cele două firi spunând că zugrăvesc doar firea umană, devin nestorienii<sup>165</sup>. Această judecată dihotomică a fost exprimată de Sinodul de la Hieria, din 754.

Rătăciră fundamentală a lui Constantin al V-lea are la bază o concepție greșită despre noțiunea de *prosopon Hristou*. Este un sofism a afirma că atunci când pictorul zugrăvește o icoană a lui Hristos, el circumscrie firea sa divină. Chipul omenesc al lui Hristos nu circumscrie firea divină, nici cea umană, ci acel *prosopon*, chipul persoanei Cuvântului. În icoană noi vedem chipul persoanei divino-umane a lui Hristos<sup>166</sup>. Sinodul de la Hieria și împăratul se întâlnesc de fapt într-o concepție greșită cu privire la unirea ipostatică. Persoana lui Hristos nu rezultă din unirea firii divine cu cea umană, deoarece Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu făcut om.

## V. 5. Pozițiile teologice ale iconodulilor

În paginile anterioare am văzut complexitatea istorică a fenomenului iconoclast. Această complexitate este în mod cert depășită în amploare de disputa ideologică dintre

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 137.

iconoclaști și iconoduli (ideologic în acest context nu are nici o conotație peiorativă). Tocmai datorită acestei complexități, este imposibilă o prezentare exhaustivă a pozițiilor luate în favoarea imaginii de corifeii iconoduliei în perioada cuprinsă între 726 și 843, anul triumfului definitiv al Ortodoxiei. Ne vom ocupa în cele ce urmează de personalitățile cele mai marcante ale acelei vremi: Gherman al Constantinopolului, Monahul Gheorghe din Cipru, Sfântul Ioan Damaschin, Nichifor al Constantinopolului și Teodor Studitul.

### ***V. 5. 1. Sfântul Gherman, Patriarhul Constantinopolului***

Primul teolog care ia atitudine față de iconoclasmul timpuriu a fost Sfântul Gherman al Constantinopolului, primul patriarh al perioadei iconoclase<sup>167</sup>, cel care se afla în funcție în momentul declanșării crizei iconoclase în 726 sub împăratul Leon al III-lea. După unii istorici și teologi

---

<sup>167</sup> Principalele surse pentru redactarea capitolului despre German al Constantinopolului sunt: PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, *Der christliche Osten* 40 (1985); LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*; capitolul dedicat de Dietrich Stein patriarhului German în: RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, pp. 5-21; și CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 141-145.



Gherman, este cel mai important patriarh al acestui secol zbuciumat. Un teolog foarte subțire și poate cel mai înzestrat predicator din acea perioadă, Gherman este numele cel mai sonor între victimele iconoclasmului<sup>168</sup>.

### V. 5. 1. 1. Biografia

Biografia acestei personalități este foarte dificil de re-construit, din pricina puținătății surselor care vorbesc despre el și a faptului că acestea, până în clipa de față nu au fost editate critic<sup>169</sup>. Informații privind viața patriarhului Gherman până în anul 712 (an în care se găsea în funcția de mitropolit al Cizicului, unde e foarte probabil să fi fost ales în anul 705<sup>170</sup>) se regăsesc doar în surse târzii<sup>171</sup>. Data nașterii sale este fixată doar cu foarte mare aproximație undeva în-

<sup>168</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, p. 53.

<sup>169</sup> DIETRICH STEIN, „Germanos (11. August 715 - 17. Januar 730)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Frankfurt am Main u.a., 1999, p. 5.

<sup>170</sup> ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/2, vol. 2, p. 846; PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>171</sup> DIETRICH STEIN, „Germanos (11. August 715 - 17. Januar 730)”, p. 7.

tre anii 630 și 652 sau chiar 660<sup>172</sup>. În aceeași măsură este aproximat și anul morții: 730 sau 742<sup>173</sup>.

Gherman a făcut parte dintr-o familie nobilă, cu influență politică, din Constantinopol. Tatăl său, Iustinian<sup>174</sup>, un important demnitar în timpul împăratului Heraclius (610-641), a fost implicat în anul 668 în asasinarea împăratului Constans al II-lea (641-668)<sup>175</sup>. Prin urmare Iustinian este condamnat la moarte de succesorul la tron, anume Constantin al IV-lea<sup>176</sup> Pogonatul<sup>177</sup>, fiind executat

<sup>172</sup> Peter Plank, spre exemplu, consideră că Sf. Gherman trebuie să se fi născut undeva între anii 650-660, anul acesta fiind cel mai târziu punct fixat de istorici ca posibilă dată a nașterii PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 16; Pentru o analiză și prezentare a izvoarelor din care poate fi dedusă controversata dată a nașterii lui Gherman vezi LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, pp. 54-61.

<sup>173</sup> ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/2, vol. 2, p. 846.

<sup>174</sup> Pornind de la numele acesta al tatălui lui Gherman s-a presupus existența unei legături de rudenie cu familia împăratului Iustinian I. LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*; ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/2, vol. 2, p. 846.

<sup>175</sup> Gradul de implicare în complot al lui Iustinian este dificil de dedus. Nu se poate aprecia dacă el a fost doar un instigator sau dacă a participat direct la asasinarea împăratului. LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, p. 63.

<sup>176</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 79-80.

<sup>177</sup> NECHITA RUNCAN, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecu-

în anul 669<sup>178</sup>. Gherman este prins și el în vârtejul acestui scandal, și, ca pedeapsă pentru complotul tatălui său, este castrat<sup>179</sup>. Această metodă, care pare astăzi foarte barbară, era de fapt o modalitate destul de răspândită în epocă prin care dinastia imperială elimina potențialele dinastii rivale<sup>180</sup>. Incidentul acesta modifică traseul biografic probabil al lui Gherman, care, după castrare<sup>181</sup>, la vârsta de douăzeci de ani devine unul dintre sutele de preoți-monahi<sup>182</sup> care în acea perioadă deserveau magnifica Sf. Sofia<sup>183</sup>.

---

menic”, p. 66.

<sup>178</sup> ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/2, vol. 2, p. 846.

<sup>179</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17; MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 80; DIETRICH STEIN, „Germanos (11. August 715 - 17. Januar 730)”, p. 7; ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/2, vol. 2, p. 846.

<sup>180</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 80.

<sup>181</sup> Lucian Lamza ține să sublinieze că hirotonia lui Gherman s-a făcut după castrare, încălcându-se în felul acesta flagrant o serie de reglementări bisericești. LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, p. 64.

<sup>182</sup> Despre monahismul bizantin vezi prezentarea realizată de Alice-Mary Talbot în JOHN HALDON, *The Social History of Byzantium*, Wiley-Blackwell, Chichester U.K. /Malden MA, 2009, p. 257 ș.u.

<sup>183</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 80; Nichita Runcan face o confuzie când menționează acest moment biografic, afirmând că Gherman ar fi fost „încorporat la colegiul Sfânta Sofia”: NECHITA RUNCAN, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic”, p. 66 Nu este vorba de un colegiu care să poarte numele Sf. Sofia sau care se găsească pe lângă

Cu toate că nu a ales de bunăvoie acest statut, odată intrat în cler lucrurile s-au schimbat<sup>184</sup>. Ce anume a trăit Gherman în calitate preot al Sfintei Sofia nu se știe. Limpede este că această perioadă a fost una de maturizare și de creștere duhovnicească<sup>185</sup>. A dus o viață cuvioasă și s-a dedicat studiului, astfel că în scurt timp a ocupat o poziție de conducere, jucând un rol activ în menținerea tradițiilor și a teologiei Bisericii<sup>186</sup>. În această calitate a participat la două adunări ale ierarhilor care au avut loc la Constantinopol la finele secolului al VII-lea: Sinodul al VI-lea Ecumenic, convocat de împăratul Constantin al IV-lea în 681, prilej cu care a fost condamnat monotelismul<sup>187</sup>, și Sinodul Quinisext, din anul 692<sup>188</sup>. Rolul pe care l-a jucat Gherman la aceste sinoade (dacă a avut vreunul) este foarte greu de apreciat. Părerile sunt și aici împărțite. Pentru M.E. Doom alegerea lui Gherman ca episcop al Cizicului (oraș important din Asia Mică, ce se afla pe locul al cincilea în dipticele bizantine<sup>189</sup>) este rezultatul participării sale la aceste sinoade<sup>190</sup>. Pe de altă

---

catedrală, așa cum ar lăsa să se înțeleagă pasajul citat, ci este vorba de colegiul sau colectivul preoților care deserveau celebra biserică.

<sup>184</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>185</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, p. 64.

<sup>186</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 80.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>188</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 80-81.

parte Peter Plank se arată rezervat: nu se poate spune dacă Gherman a avut sau nu vreo contribuție la acele Sinoade<sup>191</sup>, suntem totuși liberi să presupunem acest lucru, chiar dacă este încă nedemonstrat<sup>192</sup>.

În anul 712 Gherman, în calitate de Mitropolit al Cizicului participă la un Sinod, convocat de împăratul Philippicus, un conducător lipsit de relevanță în istoria Bizanțului<sup>193</sup>, care se împotriva deciziilor Sinodului VI Ecumenic ce condamnau monotelismul<sup>194</sup>. Situația nu-i este deloc favorabilă lui Gherman, care se vede silit să cedeze presiunilor imperiale și să semneze un document care validează monotelismul. Peter Plank observă că la acest Sinod Gherman nu a fost singurul sfânt care a acceptat compromisul. Alături de el se găsea un al nume sonor al Ortodoxiei, anume Sfântul Andrei Criteanul<sup>195</sup>, celebrul autor al Canonului de Pocăință inclus între slujbele liturgice ale Postului Mare<sup>196</sup>. Ortodoxia

---

<sup>191</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>192</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, p. 65.

<sup>193</sup> HANS-DIETER DÖPMANN, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/8), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1991, p. 29.

<sup>194</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”.

<sup>195</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>196</sup> SFÂNTUL ANDREI CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, 3, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010.

a fost restabilită la un an după acest sinod umilitor, odată ce Philippicus a fost îndepărtat de la tron în anul 713<sup>197</sup>.

În anul 715, după moartea patriarhului Ioan VI<sup>198</sup>, Mitropolitul Cizicului, Gherman, este ales în fruntea ortodoxiei Bizantine<sup>199</sup>. Perioada aceasta era una de instabilitate politică și religioasă. Sub conducerea lui Gherman a fost ținut la Constantinopol un sinod ca a reafirmat ortodoxia diotelită în fața monotelismului pe care se văzuse silit să îl aprobe cu câțiva ani în urmă<sup>200</sup>. În același timp îl susține pe împăratul Leon al III-lea Isaurul, prin a cărui încoronare în anul 717 se inaugurează o perioadă de stabilitate politică, după 22 de ani dominați de o serie de „conducători fără istorie” conform unei aprecieri a lui J. Herrin, care au domnit în medie fiecare câte trei ani<sup>201</sup>.

Patriarhul Gherman reușește să obțină de la împărat promisiunea că nu va interveni pentru a introduce inovații în învățătura Bisericii<sup>202</sup>. Istoria a arătat că lucrurile nu au fost chiar atât de simple. În același an, 717, începe asediul arabilor asupra Constantinopolului, care a durat până la 15

<sup>197</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>198</sup> Pentru prezentarea succintă a vieții și activității Patriarhului Ioan VI, vezi: JAN LOUIS VAN DIETEN ET AL., *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI.*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1972, pp. 166-173.

<sup>199</sup> DIETRICH STEIN, „Germanos (11. August 715 - 17. Januar 730)”, p. 8.

<sup>200</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>201</sup> JUDITH HERRIN, „The Context of Iconoclast Reform”, p. 15.

<sup>202</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 82.

august 718, odată cu biruința bizantinilor<sup>203</sup>. Momentul acesta marchează și începutul conflictelor dintre împărat și patriarh. Încetarea blocadei arabe asupra Constantinopolului a coincis cu Praznicul Adormirii Maicii Domnului (15 august). Lucrul acesta a fost perceput ca o minune de către creștini<sup>204</sup>, iar Patriarhul a exploatat acest eveniment în predicile sale. Mai mult, acesta menționa expres că victoria nu a avut nimic de-a face cu strategia sau cu talentul militar și nici cu procesiunile făcute de împărat cu crucea<sup>205</sup>. Victoria bizantină era o minune operată exclusiv de Maica Domnului. Se profila în felul acesta de pe acum conflictul între autoritatea imperială și cea eclezială, pe de o parte, și între Cruce și icoane pe de altă parte<sup>206</sup>.

Impactul pe care l-a avut asediul arab asupra moralului bizantinilor a fost copleșitor. A urmat ca un fapt agravant și erupția vulcanică devastatoare din 726, care, interpretată fiind ca pedeapsă a lui Dumnezeu pentru necredința poporului, conduce la creșterea tensiunii și a instabilității în imperiu. În acest moment izbucnește criza iconoclastă, care provoacă o ruptură definitivă între Patriarh și Împărat<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 17.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 83; JUDITH HERRIN, *The Formation of Christendom*, Blackwell, Oxford, 1987, p. 320.

<sup>206</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 83.

<sup>207</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 18.

În 726 încep asalturile asupra cultului imaginii. Conform Cronicii lui Teophanes, Leon al III-lea s-a folosit de serviciile singhelului Anastasie pentru a-l îndepărta de pe scaunul patriarhal pe Gherman, promițându-i lui aceasta funcție. Lucrurile s-au petrecut întocmai, întrucât la 17 ianuarie 730 patriarhul Gherman refuză vehement semnarea edictului imperial iconoclast și se retrage din fruntea Bisericii. Câteva zile mai târziu, mai exact la 22 ianuarie, Anastasie<sup>208</sup> este instalat în catedrala Sfânta Sofia.

Gherman și-a petrecut restul vieții în casa părinților săi, la Platanion. Au rămas multe întrebări nelămurite legate de biografia sa, la fel cum sunt multe necunoscute privind sfârșitul pământesc al Patriarhului. Sigură este doar ziua în care acesta a avut loc, anume 12 mai, ziua pomenirii lui Gherman în Bisericiile care respectă tradiția bizantină. Anul precis al morții nu este cunoscut, la fel cum nu se știe vârsta la care a murit, deși unele texte aghiografice îl prezintă ca depășind 90 de ani<sup>209</sup>.

Posteritatea a fost la fel de zbuciumată pentru Patriarhul Gherman, cum a fost și viața sa. La sinodul de la Hieria din 754 a fost anatematizat împreună cu Monahul Gheorghe din Cipru și cu Ioan Damaschin. A fost însă reabilitat la Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea<sup>210</sup>. Chiar dacă

---

<sup>208</sup> Despre Anastasie vezi studiul ILSE ROCHOW, „Anastasios (730-754)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Berlin, 1999.

<sup>209</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, pp. 173-174.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 180.



primele indicii privind un cult al Sfântului Gherman se regăsesc în perioada acestui Sinod, lucrurile se schimbă major odată cu Sinodul din 843 și cu Synodiconul Ortodoxiei<sup>211</sup> în care este cinstit. Cultul public oficial al Sfântului Gherman este dovedit a fi început din secolele IX-X, pomenirea lui făcându-se în aceeași zi cu cea a Sfântului Epifanie al Salaminei<sup>212</sup> (în mod paradoxal pentru că așa cum s-a putut vedea mai devreme, Sfântul Epifanie a fost un adversar al imaginilor cultice).

Pentru că Sfântul Gherman a fost castrat în tinerețe reprezentările sale iconografice din tradiția grecească îl prezintă fie lipsit de barbă fie cu o barbă rară. Pe de altă parte însă în manualele de pictură rusești indicațiile privitoare la Sfântul Gherman poruncesc iconarilor să-l reprezinte cu o barba mare, asemenea Sfântului Atanasie cel Mare sau Grigorie de Nazianz<sup>213</sup>.

Istoria Sfântului Gherman continuă însă. În anul 1204, după cucerirea Constantinopolului de către cruciații latini, moaștele sale au fost mutate în sudul Franței, în localitatea Bort-Les-Orgues<sup>214</sup>, unde a devenit patronul spiritual al localității și al bisericii<sup>215</sup>, fiind sărbătorit atât pe 12 mai conform calendarului bizantin, cât și pe 6 iulie.

<sup>211</sup> IOAN ICĂ JR., „Synodiconul Ortodoxiei”.

<sup>212</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, p. 181.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>214</sup> *Ibidem*; PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 18.

<sup>215</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens*

Următorul eveniment dramatic pentru posteritatea Sfântului Gherman s-a petrecut în timpul Revoluției franceze, atunci când oameni din aceeași stirpe cu împărații Leon al III-lea sau Constantin al V-lea, după cum îi caracterizează Peter Plank<sup>216</sup>, i-au ars moaștele în piața publică a orașului. O parte a moaștelor care a fost recuperată a fost repusă în anul 1845 în relicvariul catedralei din Bort-Les-Orgues, de unde ulterior, din motive de siguranță au fost mutate în tezaurul bisericii<sup>217</sup>.

### V. 5. 1. 2. Opera

Opera Sfântului Gherman al Constantinopolului nu a fost încă stabilită cu precizie. Este dificil să se facă o diferențiere limpede între scrierile autorului nostru și cele ale urmașului său, Gherman al II-lea (1223-1240)<sup>218</sup>, ba mai mult, unii autori se manifestă cu neîncredere chiar față de *Comentariul liturgic* care îi este atribuit<sup>219</sup>. Acest comentariu, foarte puțin cunoscut în ultimele secole a avut o foarte mare influență în lumea bizantină. În spațiul teologic ro-

---

*und Wirkens des Patriarchen*, p. 184.

<sup>216</sup> PETER PLANK, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, p. 18.

<sup>217</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, pp. 184-185.

<sup>218</sup> Vezi prezentarea Patriarhului Gherman al II-lea în: ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/2, vol. 2, p. 847.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 846.

mănesc această lucrare a Sfântului Gherman a fost tradusă pe la mijlocul deceniului al VIII-lea al secolului trecut, dar fiindcă a fost publicată în revista „Mitropolia Olteniei”<sup>220</sup> impactul nu a fost foarte mare<sup>221</sup>. La fel cum nici reeditarea în volum a acestei traduceri la Editura Mitropoliei Olteniei<sup>222</sup> nu a trezit prea multe reacții. Câteva ani mai târziu, după publicarea în limba română a acestui concis comentariu liturgic, anume în anul 1984, Paul Meyendorff îl traduce în limba engleză și îl publică precedat de o introducere și însoțit de un comentariu<sup>223</sup>. În Introducere autorul american deplânge faptul că singura traducere într-o limbă modernă a lucrării acestui Patriarh al Constantinopolului este una rusească, de la sfârșitul secolului al XIX-lea<sup>224</sup>. Traducerea profesorului de limbi clasice de la Seminarul din Craiova,

---

<sup>220</sup> SFÂNTUL GHERMAN I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 9-10 (1974), traducere de Nicolae Petrescu; SFÂNTUL GHERMAN I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 1-2 (1975), traducere de Nicolae Petrescu; SFÂNTUL GHERMAN I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1975), traducere de Nicolae Petrescu; SFÂNTUL GHERMAN I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 7-8 (1975), traducere de Nicolae Petrescu.

<sup>221</sup> Viziunea Sfântului Gherman a fost totuși, deși nu foarte des, analizată de teologii români. Vezi spre exemplu: VASILE UNGUREANU, „Biserica-locăș în interpretarea Sfântului Gherman al Constantinopolului și Simeon al Tesalonicului”.

<sup>222</sup> GHERMAN I, ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, traducere de Nicolae Petrescu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006.

<sup>223</sup> GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, traducere de Paul Meyendorff, St Vladimir's Seminary Press, 1985.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 10.

preotul Nicolae Petrescu, fiind destinată dacă nu uitării, cel puțin unei circulații foarte restrânse.

Cu aproximativ 30 de ani înainte ca Nicolae Petrescu să îl aducă în atenția cititorilor de teologie români pe Sfântul Gherman, acesta s-a bucurat de atenția cunoscutului clasicist și patrolog, părintele Dumitru Fecioru, care a publicat în anul 1946 în trei numere din revista „Biserica Ortodoxă Română” o traducere a „Omiliei la Bunavestire”<sup>225</sup>. Munca părintelui Dumitru Fecioru nu rămâne fără ecou, astfel încât traducerea și comentariul său se regăsesc în bibliografia singurei monografii dedicate Sfântului Gherman, anume cea a lui Lucian Lamza<sup>226</sup>.

În afara *Comentariului Liturgic* și a *Omiliei la Bunavestire* pe care le-am pomenit anterior, laolaltă cu parcursul lor în spațiul românesc, au mai rămas de la Sfântul Gherman câteva scrisori care dezbat problema icoanelor, și care constituie prima „reacție scrisă față de iconoclasmul timpuriu”<sup>227</sup>. Este vorba despre trei „scrisori dogmatice” în care Gherman contrazice episcopii iconoclaști Ioan al Sinadelor, Constan-

<sup>225</sup> DUMITRU FECIORU, „Un nou gen de predică în omiletica ortodoxă. Predica la Buna-Vestire a sfântului Gherman I al Constantinopolului I”, *Biserica Ortodoxă Română* 64 (1946); DUMITRU FECIORU, „Un nou gen de predică în omiletica ortodoxă. Predica la Buna-Vestire a sfântului Gherman I al Constantinopolului II”, *Biserica Ortodoxă Română* 64 (1946); DUMITRU FECIORU, „Un nou gen de predică în omiletica ortodoxă. Predica la Buna-Vestire a sfântului Gherman I al Constantinopolului III”, *Biserica Ortodoxă Română* 64 (1946).

<sup>226</sup> LUCIAN LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, p. XXVII.

<sup>227</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 141.

tin de Nakoleea și Toma de Claudiopolis. În afara acestor texte s-a mai păstrat în traducere georgiană un discurs despre Sfintele icoane și Sfânta Cruce al Patriarhului Gherman, care de curând a fost scos la lumină și tradus în limba franceză<sup>228</sup>.

### V. 5. 1. 3. Învățătura despre icoane a Sfântului Gherman al Constantinopolului

Din punct de vedere doctrinar Sfântul Gherman este deosebit de important întrucât este primul care întemeiază posibilitatea icoanei pe întruparea lui Hristos, element care apoi a fost repetat fără încetare de ceilalți apărători ai icoanelor<sup>229</sup>.

<sup>228</sup> MICHEL VAN ESBROECK, „Un discours inédit de Saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icones”, *Orientalia Christiana Periodica* 65 (1999).

<sup>229</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 141; N. Runcan afirmă despre doctrina iconologică a Sf. Gherman că „nu atinge profunzimea celei a Sfântului Ioan Damaschinul sau Teodor Studitul”. NECHITA RUNCAN, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic”, p. 66; Afirmția citată reprezintă preluarea eronată a unei afirmații a lui V. Grumel, dintr-un studiu publicat la începutul secolului XX despre iconologia Patriarhului Gherman. Grumel scrie despre această învățătură: „Elle n'est point certes aussi développée que celle d'un Théodore Studite ou d'un Jean Damascène...” V. GRUMEL, „L'iconologie de saint Germain de Constantinople”, *Echos d'Orient* 21, 126 (1922), p. 166, așadar doctrina Patriarhului Gherman nu este la fel de dezvoltată ca a celor care l-au urmat. Extensia nu este un criteriu pentru adâncime, și a afir-

Principală acuzație căreia Gherman trebuia să-i facă față în perioada de început a iconoclasmului era aceea de idolatrie: cultul imaginilor însemna refuzul cinstirii lui Dumnezeu în favoarea unor obiecte făcute de mâini omenești. Reproșul se baza pe a doua poruncă a Decalogului și avea să fie mereu reiterat de iconoclaști, atât în perioada bizantină, cât și mai târziu în secolul XVI, în timpul Reformei<sup>230</sup>. Răspunsul la această obiecție a devenit clasic pentru toată argumentația ulterioară a iconodulilor. Îl găsim în scrisoarea pe care Sfântul Gherman o adresează lui Ioan de Synada, cel care îi adusese la cunoștință obiecțiile lui Constantin de Nakolia<sup>231</sup>. Adorația creștinilor se adresează exclusiv lui Dumnezeu, conform poruncii veterotestamentare (Ieș. 20, 2-3). Cinstirea datorată lui Dumnezeu nu este în nici un caz deturnată spre creaturi ori slujitori ai lui Dumnezeu. Mai mult decât atât se pot distinge diferite grade ale închinării. Există o anumită închinare ce se poate acorda regilor, fără ca prin aceasta adorarea lui Dumnezeu să fie în vreun fel afectată<sup>232</sup>. Acesta este primul punct al argumentației lui

---

ma că profunzimea i-a lipsit primului patriarh din timpul crizei iconoclaste este pripit și trădează o mică neînțelegere.

<sup>230</sup> V. GRUMEL, „L'iconologie de saint Germain de Constantinople”, vol. 21, p. 166.

<sup>231</sup> Această scrisoare se găsește în PG, tomul XCVIII, col. 156 ș.u. și în Mansi, tomul XIII, col. 100 ș. u. Fragmente din scrisorile Sf. Gherman sunt traduse în studiul V. GRUMEL, „L'iconologie de saint Germain de Constantinople”, vol. 21; cât și în capitolul dedicat Sfântului Gherman în CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, pp. 141-145.

<sup>232</sup> V. GRUMEL, „L'iconologie de saint Germain de Constantinople”, vol. 21, pp. 166-167.

Gherman, care, după ce a dezbătut problema cultului, continuă să dezbată chestiunea utilizării imaginilor sacre.

„Noi admitem zugrăvirea icoanelor făcute din ceară și culori nu pentru a ne îndepărta de cultul desăvârșit al lui Dumnezeu. Căci nu facem icoană sau reprezentări dumnezeirii celei nevăzute, pentru că nici sfinții îngeri nu pot să o înțeleagă și s-o pătrundă în întregime. Dar, de când Fiul unic, El, care e în sânurile Tatălui, a binevoit să Se facă om după planul providențial al Tatălui și al Sfântului Duh, pentru a răscumpăra propria creatură de la sentința de moarte (moment, așadar, din care El S-a făcut părtaș la sânge și la trup ca și noi, după cum spune marele Apostol, «ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat» Evr. 4, 15) noi desenăm chipul înfățișării sale omenești după trup, și nu al dumnezeirii incompreensibile și invizibile, căci ne simțim îndemnați să reprezentăm ceea ce constituie credința noastră, pentru a arăta că El nu s-a unit cu firea noastră în aparență, ca o umbră..., ci s-a făcut om în realitate și în adevăr, desăvârșit și lipsit întru toate de păcatul pe care l-a semănat în noi vrăjmașul. În virtutea acestei credințe de neclintit în El, noi reprezentăm formă Sfântului Său trup în icoane, și le cinstim și ne închinăm lor cu închinarea care li se cuvine, pentru că ele ne conduc la amintirea dumnezeieștii Sale Întrupări de viață făcătoare și de negrăit”<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> Mansi XIII, 101 AC citat în CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 142; pe care îl regăsim citat în limba franceză în V. GRUMEL, „L'iconologie de saint Germain de Constantinople”, vol. 21, p. 167.

Fragmentul aparținându-i Sfântului Gherman al Constantinopolului este deosebit de important pentru că în el se cuprind sintetic fundamentele argumentației pro-icoană. Să privim însă mai îndeaproape fragmentul citat, în care putem identifica cinci momente ale argumentației.

Paragraful acesta vine în continuarea unei digresiuni asupra cultului și a formelor acestuia, pe care am prezentat-o ulterior. În consecință prima frază, și deci primul moment, face legătura între cultul desăvârșit, acordat doar lui Dumnezeu și imaginile „făcute din ceară și culori”, care nu îl abat pe credincios de la adorarea lui Dumnezeu. Odată făcută trecerea înspre cheștiunea imaginii, dezbaterea acesteia începe tocmai prin mărturisirea invizibilității divine, care nu poate fi înțeleasă și pătrunsă în întregime nici măcar de către puterile cerești, și ele nevăzute ochiului omnesc. Reprezentarea nevăzutului divin nici măcar nu intră în discuție. Acesta a fost al doilea moment.

Odată lucrurile acestea reafirmate în al treilea moment este adus în scena argumentul Întrupării. În-omenirea Fiului face posibilă reprezentarea „chipului înfățișării Sale omenești după trup”. Iar acest lucru este făcut cu conștiința faptului că ceea ce vedem nu este chipul „dumnezeirii invizibile și incomprehensibile”.

Imaginea odată posibilă, devine obligatorie, iar această idee constituie fondul celui de-al patrulea moment: icoana este un necesar manifest anti-dochetist<sup>234</sup>. În calitate de

---

<sup>234</sup> PETER WEIGANDT, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg, 1961; Dochetismul ca erezie specifică primelor secole creștine care nega realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu a fost analizată în lucrări precum: ULRICH B MÜLLER, *Die Menschwerdung des Gottessohnes*:



creștini mărturisitori, scrie Patriarhul Gherman, „ne simțim îndemnați să reprezentăm ceea ce constituie credința noastră, pentru a arăta că El nu s-a unit cu firea noastră în aparență, ca o umbră”.

În felul acesta, se arată în finalul fragmentului citat, icoana devine o permanentă anamneză a realității Întrupării. Acesta este scopul și fundamentul icoanei, anume să ne conducă „la amintirea dumnezeieștii Sale Întrupări de viață făcătoare și de negrăit”.

Porunca Decalogului este înțeleasă de Patriarhul Gherman ca vizând încercările de reprezentare a naturii divine invizibile, ceea ce nu este cazul imaginilor creștine. Am văzut insistența cu care se elimină natura invizibilă a lui Dumnezeu dintre cele descriptibile. Mai mult, chiar în cazul Fiului lui Dumnezeu Întrupat pretențiile de descriptibilitate rămân la nivelul firii Sale umane. Nu se pune problema reprezentării nevăzutului. Natura dublă a lui Iisus Hristos face posibilă distincția între vizibil și invizibil, între descriptibil și indescriptibil, iar icoana nu țintește dincolo de limitele sale, de la bun început asumate. Prin urmare, în ochii Sfântului Gherman, acuzația de idolatrie este futilă<sup>235</sup>.

Un alt argument al Sfântului Gherman, care a atras atenția lui Christoph Schönborn, este cel pe care l-am putea numi al *intenționalității*. În fața înțelegerii literale a poruncii a doua a Decalogului, conform căreia sunt interzise orice reprezentări materiale, Sfântul Gherman opune obiecția că

---

*frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Angänge des DOKETISMUS* (= Stuttgarter Bibelstudien ; 140), Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1990.

<sup>235</sup> V. GRUMEL, „L'iconologie de saint Germain de Constantinople”, vol. 21, p. 167.

„nu trebuie să privim numai ceea ce este făcut, ci totdeauna să examinăm și intenția faptelor”<sup>236</sup>.

O astfel de afirmație trimite la celebra afirmație a Sfântului Vasile cel Mare, cum că cinstea acordată chipului trece la prototip, o zicere adânc înrădăcinată în conștiința Bisericii, fiind preluată chiar și în cult<sup>237</sup>. Cinstea trece la prototip întrucât acela este real, iar în cazul reprezentării iconice a lui Hristos, a Maicii Domnului sau a vreunui sfânt „aceste chipuri sunt vrednice de venerare, pentru că persoanele reprezentate sunt în realitate demne de a fienerate”<sup>238</sup>. Pericolul idolatriei apare abia atunci când imaginea aparține unui zeu fals ori atunci când intenția venerării nu se mai îndreaptă către cel reprezentat, ci către reprezentare<sup>239</sup>.

Pentru Sfântul Gherman al Constantinopolului pericolul idolatriei, cel puțin în forma în care îl întâlnim în Vechiul Testament și de care vrea să-i țină la distanță pe credincioși porunca a doua, nu mai există în Noul Testament. Hristos a fost Cel care a adus posibilitatea adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu, și în consecință ne-a eliberat de rătăcirea

---

<sup>236</sup> Mansi 13, coll. 121 B, citat de CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 142.

<sup>237</sup> „Cinstea icoanei se înalță la chipul cel dintâi, zice sfântul Vasile. Pentru aceasta cu dragoste cinștim icoanele Mântuitorului Hristos și ale tuturor sfinților; ca nu cumva adunându-ne acum, să cădem despre dânsle în păgânătate.” (Stihira a patra de la Vecernie din Duminica Ortodoxiei)

<sup>238</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 143.

<sup>239</sup> Vezi și: V. GRUMEL, „L'iconologie de saint Germain de Constantinople”, vol. 21, p. 169.

idolească<sup>240</sup>. Dumnezeu întrupându-se credința nu mai ține exclusiv de domeniul auditivului, așa cum fusese în vremea Vechiului Legământ. Dumnezeu S-a descoperit în trup, și deci a devenit vizibil, așa încât „credința vine nu numai din auzite, ci este imprimată și prin vedere în inimile celor care privesc pe Hristos: Întruparea Cuvântului a schimbat, așadar, toate; de acum înainte Dumnezeu are și o formă văzută, și noi putem privi această formă a Sfântului Său trup”<sup>241</sup>.

#### V. 5. 1. 4. Discursul despre Sfânta Cruce și Sfintele icoane<sup>242</sup>, al Sfântului Gherman

În opera Sfântului Gherman un loc aparte îl are o omilie despre Sfânta Cruce și Sfintele icoane, rostită de Arhiepiscopul Constantinopolului în perioada de început a arhipăstoririi sale. Motivul pentru statutul special al acestui text nu este dat de importanța dobândită datorită exegezei la care a fost supus de-a lungul vremii, ci faptului că acest text a fost de secole scos din circuitul cultural.

„Discursul despre Cruce și icoanele făcute de mână omenească și nefăcute de mână, adresat ereticilor care adorau doar Crucea și nu și icoanele”, după cum sună titlul complet al acestui text, a făcut parte dintr-o colecție grecească dispărută, care nu a supraviețuit cenzurii iconoclaste bizan-

<sup>240</sup> PG vol. 98, col. 169, citat de *ibidem*, p. 171; CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 143.

<sup>241</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 143.

<sup>242</sup> MICHEL VAN ESBROECK, „Un discours inédit”, vol. 65.

tine. S-a păstrat însă într-o traducere georgiană, datând din secolul XI<sup>243</sup>, care în anul 1999 a fost publicată într-o traducere franceză, reintrând în felul acesta în circuitul academic și eclesial internațional.

În textul acesta al Sfântului Gherman crucea constituie punctul de pornire al întregului edificiu logic și retoric. Ne găsim încă în perioada incipientă a iconoclasmului, înainte de începerea distrugerii fizice a icoanelor, venerarea lor fiind însă interzisă prim „măsurile legislative inovatoare”<sup>244</sup>. Adversarii imaginilor cinstesc însă semnul gol al crucii, care însă, conform Sfântului Gherman, este lipsită de valoare fără imaginea trupului lui Hristos răstignit pe ea. Cum se desfășoară întregul discurs al primului patriarh al Constantinopolului din perioada iconoclastă, vom arăta în continuare, păstrând împărțirea în 19 paragrafe, organizate la rândul lor în patru părți, propusă de traducătorul Michel van Esbroeck, S.J.<sup>245</sup>, pentru a facilita analiza. Acolo unde va fi nevoie, prezentarea sintetică a conținutului unui paragraf va fi însoțită de observații.

Pentru discuția privind legătura la nivel teologic dintre cuvânt și imagine Omilia despre cruce și icoane a Sfântului Gherman nu aduce foarte multe noutăți, însă importanța sa este dată de faptul că dă direcțiile fundamentale pentru apărarea icoanelor pe care le vor urma toți apărătorii icoanei care au venit după el. Pe de o parte întemeiază posibilitatea cinstirii icoanelor pe Întruparea Domnului, iar pe de altă parte se opune direcției spiritualiste, în care se poate iden-

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>244</sup> *Ibidem*, par. 1.

<sup>245</sup> Vezi planul general al omiliei în *ibidem*, pp. 21-22.

tifica o formă de dualism, a iconoclaștilor. Acest anti-spiritualism îl vom regăsi mai apoi la Sfântul Ioan Damaschin, dar și la Teodor Studitul, care fundamentează antropologic egalitatea cuvântului cu imaginea.

Pentru că această recent descoperită omilie nu a fost încă receptată în spațiul românesc îi voi face o prezentare de ansamblu, pentru a sublinia la final elementele demne de luat în seamă pentru înțelegerea relației teologice dintre cuvânt și imagine.

***Discursul despre Cruce și icoanele făcute de mână  
omenească și nefăcute de mână, adresat ereticilor care  
adorau doar Crucea și nu și icoanele***

I. Introducere

1. În primul paragraf al omiliei sale, Sfântul Gherman, justifică nevoia urgentă de a vorbi, în calitatea sa de Arhiepiscop al Constantinopolului, împotriva celor care nu cinstesc imaginile sacre. Se face de la bun început o distincție între cei care sunt „educați de Biserica Universală” și cei care se lasă influențați de discursuri proaste și măsuri legislative inovatoare, care se ridică împotriva cinstirii imaginii lui Hristos întrupat, dar care, în același timp cinstesc Crucea Domnului.<sup>246</sup>

II. Partea dogmatică privind Crucea, paragrafele 2-10

2. Unii spun, arată Sfântul Gherman în al doilea paragraf, că trebuie cinstită Crucea datorită celui care a fost răs-

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 32.

tignit pe ea, care s-a făcut pentru noi blestem (cf. Gal. 3, 13) pentru ca noi să obținem calitatea de fii. Câtă vreme Crucea este cinstită de către toți, iar cinstirea aceasta vine tocmai pentru că Hristos a fost ținut pe ea, de ce oare, întreabă retoric Sf. Gherman, iconoclaștii nu acceptă și reprezentarea fidelă a Celui răstignit? Concluzia legăturii dintre icoana lui Hristos și Cruce este una singură, cele două sunt, laolaltă, vrednice de cinstire. Cei care nu cinstesc icoana lui Hristos, nu recunosc reala „chenoză a Cuvântului cel adevărat”. Crucea nu are valoare decât prin Cel care a sfințit-o.<sup>247</sup>

3. Separarea nejustificată între semnul Crucii și imaginea Celui care a fost răstignit pe ea este o dovadă că „litera ucide, iar Duhul dă viață” (2 Cor. 3,6). Textele biblice care condamnă idolatria nu au în vedere icoanele creștinilor. „Icoanele creștinilor nu sunt considerate a fi Dumnezeu de către cei care le judecă corect, pentru că noi, atunci când trasăm, în culori materiale, imaginea pe care am primit-o de la Dumnezeu nostru Iisus Hristos, noi nu ne îndreptăm înspre natura sa divină imaterială, căci Cel care prin natură este Dumnezeu care nu poate fi circumscris, nu a socotit nedemn să se facă pentru om, un om de *necircumscribit*”,<sup>248</sup> și suntem îndreptățiți să facem imagini care amintesc zămislirea și nașterea Sa, creșterea și botezul Său, semnele și minunile invidiate de evrei, schimbarea la față de pe Tabor, patima Sa prin Cruce, îngroparea Sa de trei zile, învierea triumfătoare și strălucind de slavă, intrarea Sa prin porțile încuiate la Apostoli, înălțarea la cer și cea de-a doua Sa venire în mare slavă. În această imagine făcută din culori noi nu

<sup>247</sup> *Ibidem*, pp. 32-34.

<sup>248</sup> În traducerea franceză „incircumscribable”.

îl delimităm pe Dumnezeu, Cel care a făcut marea și adâncurile, cele văzute și cele nevăzute!<sup>249</sup>”

Paragraful al treilea, din care am tradus fragmentul anterior, conține o afirmație destul de problematică pentru chestiunea icoanei. Anume că prin întrupare Fiul lui Dumnezeu s-a făcut un om de necircumscriș. O asemenea afirmație, lipsită de alte explicații nu face decât să spulbere întregul fundament dogmatic al posibilității icoanei. Icoana se întemeiază tocmai pe faptul că Iisus Hristos, ca om, a fost circumscriș, limitat în spațiu și timp, și deci reprezentabil. Nota traducătorului Michel van Esbroeck arată că unele manuscrise care au transmis acest text păstrează formula clasică, anume că Fiul lui Dumnezeu întrupat a fost circumscriș. Explicația acestei neobișnuite formulări privind necircumscribilitatea lui Hristos este următoarea: descriindu-l pe Hristos ca om, îi sunt descrise implicit calitățile necircumscribile<sup>250</sup>.

4. Prin intermediul icoanei lui Hristos creștinii cunosc adevărul cuvintelor profeților și ale evangheliștilor despre realitatea Întrupării. Este util și necesar ca pe pereții Bisericii să fie reprezentate cele prezise de proroci și relatate de evangheliști, în locul unor scene din natură (care erau preferate de iconoclaști) pentru că imaginile sfinte povestesc istoria sacră, fiind mai cu seamă de folos celor care nu știu să citească.<sup>251</sup>

5. Revenind apoi la cei care nu cinstesc sfintele icoane, patriarhul Constantinopolului afirmă că cei care nu cinstesc

<sup>249</sup> MICHEL VAN ESBOECK, „Un discours inédit”, vol 65, p. 34.

<sup>250</sup> Vezi nota 3 în *Ibidem*.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 36.

icoana Domnului nostru Iisus Hristos, nu pot să cinstească cum se cuvine nici crucea sa de viață făcătoare. Relația dintre cruce și icoana lui Hristos este similară relației dintre Tatăl și Fiul: așa cum Tatăl este în Fiul și Fiul în Tatăl (cf. In. 10,38), la fel crucea se regăsește în imaginea lui Hristos cel răstignit și imaginea este crucea. Crucea și cel răstignit pe ea sunt inseparabile. Hristos răstignit este Dumnezeu care s-a făcut vizibil, lăsându-ne posibilitatea de a-L reprezenta în culori materiale.<sup>252</sup>

6. Singură imaginea, icoana lui Hristos este cea care dă sens crucii. Cel care nu cinstește imaginea pictată a Domnului Hristos, nu va putea mărturisi, fără a se face vrednic de pedeapsă, sfânta și dumnezeiasca Întrupare.<sup>253</sup>

7. Crucea lipsită de imaginea Trupului lui Hristos nu are nimic în plus față de litera Tau a alfabetului. Argumentul iconoclaștilor cum că icoana lui Hristos, fiind făcută de mâini omenești nu este vrednică de cinstire nu trebuie luat în seamă.<sup>254</sup>

8. Atât în Noul Testament, cât și în Vechiul Testament avem numeroase exemple de imagini sacre (Cortul Sfânt, Templul, heruvimii de pe capacul chivotului etc.), toate făcute de mâini omenești, iar faptul acesta nu a fost un impediment al cinstirii lor. Mai mult chiar, arată sfântul Gherman, materia Euharistiei este făcută de mâini omenești, dar asta nu o împiedică să devină Trupul și Sângele Domnului.<sup>255</sup>

9. Necredincioșii nu se sfîesc să profaneze icoana lui Hristos, în vreme ce respectă imaginea și simbolurile re-

<sup>252</sup> *Ibidem*, pp. 36-38.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 40.



gilor pământești, a căror necinstire i-ar face vrednici de pedeapsă.<sup>256</sup>

10. Cei care profanează imaginea Cuvântului lui Dumnezeu întrupat se aseamănă cu iudeii. Și unii și ceilalți se opun, din pricina necredinței, realității Întrupării.<sup>257</sup>

### III. Exortatie marcată de eshatologie 11-15

11. Mai de folos le-ar fi fost celor care se opun icoanei lui Hristos să nu se fi născut (cf. Mt. 26, 24). Din nou Sfântul Gherman face o paralelă între cei care profanează icoanele și iudeii care l-au răstignit pe Hristos.<sup>258</sup>

12. Satan dorește ca prin distrugerea icoanelor să lovească în învățătura despre Întrupare.<sup>259</sup>

13. Credincioșii sunt chemați la pocăință, după modelul Sfântului Vasile și a Sfintei Maria Egipteanca.<sup>260</sup>

14. Din nou sunt îndemnați să se întoarcă la credință cei care cinstesc doar semnul crucii și nu și icoana lui Hristos. Unde va fi acest semn la a doua venire a Domnului?<sup>261</sup>

15. La fel cum umbra Legii a trecut pentru a face loc harului, la fel va trece și vederea imaginii materiale a lui Hristos, pentru a face loc vederii Lui în slavă. Cei care au cinstit icoana lui Hristos vor fi răsplătiți, pentru că ei l-au cinstit de fapt pe Hristos, întrucât cinstirea acordată imaginii trece la cel reprezentat.<sup>262</sup>

<sup>256</sup> *Ibidem*, pp. 40-42.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

IV. Îndemnuri privind practica zilnică: 16-19

16. Credincioșii nu trebuie să accepte comuniunea cu cei care, refuzând icoanele, nu se pocăiesc și nu revin la cunoașterea adevărului.<sup>263</sup>

17. Jurământul de aderare la doctrina iconoclastă nu trebuie ținut. Cei care se pocăiesc sunt eliberați de asemenea jurăminte.<sup>264</sup>

18. Față de cei căzuți trebuie menținută blândețea și mustrarea să se facă frățește. În același timp trebuie păstrate pe mai departe icoanele și dreapta credință.<sup>265</sup>

19. Cel care ține legea întreagă, dar se îndoiește asupra unui singur punct, este responsabil pentru călcarea întregului ansamblu al legii. Cinstirea icoanelor trece la Cel reprezentat în ele, iar cei care venerază icoanele vor fi primi răsplătă cerească.<sup>266</sup>

Despre Sfântul Gherman al Constantinopolului, a cărui teologie a imaginii este prea puțin cunoscută, s-a afirmat că ar fi lipsit de profunzime<sup>267</sup>. Aceasta omilie a Patriarhului Constantinopolului arată legătura strânsă care există între Întruparea Domnului și învățătura despre icoane. Aceasta este în definitiv contribuția cea mai importantă pe care Gherman o aduce iconologiei răsăritene, și care îl face o lectură obligatorie pentru acest domeniu.

---

<sup>263</sup> *Ibidem.*

<sup>264</sup> *Ibidem*, pp. 46-48.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>267</sup> NECHITA RUNCAN, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic”, p. 66.

Deosebit de elocventă în omilia pe care am prezentat-o este legătură pe care Sf. Gherman o stabilește între refuzul cinstirii icoanelor și răstignirea lui Hristos<sup>268</sup>. Cei care refuză imaginea o fac pentru că nu cred în realitatea întrupării, la fel cum cei care l-au răstignit pe Iisus din Nazaret, au făcut-o din necredință. Iar atitudinea acesta este una inspirată de Satana, tocmai pentru a lovi în învățătura fundamentală a creștinismului, anume în dogma întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Întreaga omilie este străbătură de la un capăt la celălalt de un fior antispiritualist, care îl determină pe Sfântul Gherman să refuze argumentele iconoclaștilor care susțin că imaginea, icoana, nu este vrednică de cinstire fiind materială, făcută de mâini omenești.

În ceea ce privește relația dintre cuvânt și imagine avem în omilia pe care am prezentat-o mai devreme un singur paragraf foarte elocvent. Este vorba despre paragraful 6, în care se arată că cel care nu cinsteste imaginea/icoana lui Hristos nu poate nici mărturisi Întruparea Domnului fără a se face vrednic de pedeapsă. Suntem în felul acesta introduși într-un circuit care ne trimite de la mărturisirea prin imagine, la mărturisirea prin cuvânt și înapoi. Cele două tipuri de mărturisire se găsesc în interdependență, una neputând exista în mod real fără de cealaltă. Dar fluxul de la imagine la cuvânt și de la vază la auz va fi teoretizat mai amplu la gânditorii ortodocși care au urmat Sfântului Gherman.

Pentru că doctrina despre icoană a Sfântului Gherman al Constantinopolului nu este foarte dezvoltată, sunt

---

<sup>268</sup> Paragraful 10 ESBROECK (aut.), „Un discours inédit”, vol 65, p. 42.

multe răspunsuri pe care nu le putem găsi în scrierile sale. Esențialul învățăturii sale iconologice îl constituie, așa cum am văzut, pe de o parte faptul de a întemeia posibilitatea icoanei pe evenimentul decisiv pentru istoria umanității Întrupării lui Hristos. Aceasta este piatra din capul unghiului a oricărei argumentații în favoarea icoanei, care nu a fost omisă de niciunul dintre teologii cinstitori de icoane care i-au urmat, care, având elementul cheie deja identificat, nu au avut altceva de făcut decât să îl dezvolte și să îl aplice.

Întruparea lui Hristos scoate revelația din sfera exclusivă a auditivului, așa cum fusese în Vechiul Testament, pentru a păși în sfera vizualului. Hristos a devenit accesibil prin simțuri, a devenit văzut, și prin aceasta a confirmat unitatea indisolubilă dintre cuvânt și imagine.

### ***V. 5. 2. Monahul Gheorghe din Cipru***

Al doilea luptător în favoarea icoanelor din prima perioadă iconoclastă a fost monahul Gheorghe din Cipru. Anterior ne-am mai întâlnit cu numele acestui apărător al icoanelor, când am vorbit despre Sinodul iconoclast de la Hieria, din 754, unde a fost anatematizat Sfântul Gherman al Constantinopolului, iar alături de el Monahul Gheorghe din Cipru<sup>269</sup> și Sfântul Ioan Damaschin. Din păcate sursele

---

<sup>269</sup> Despre acest Gheorghe, despre care majoritatea istoricilor vorbesc ca despre un vârstnic monah cipriot, așa cum se va vedea în continuare, Andrew Louth spune că ar fi fost Arhiepiscop al Ciprului. Este și aceeași ipoteză în contextul penurie de date privind-i viața. Vezi: ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 287.

despre viața și opera sunt cvasi- inexistente, la fel cum nu există nici traduceri moderne ale lucrărilor sale. Pentru că acest monah a fost un important pion al luptei împotriva celor care doreau distrugerea icoanelor, îi vom dedica și lui o scurtă prezentare, bazată pe cele câteva pagini pe care i le dedică Christoph Schönborn în lucrarea „Icoana lui Hristos”<sup>270</sup>, alături de recenzia lui E. Kurz la: „*Gheorghe din Cipru și Ioan din Ierusalim. Doi apărători puțin cunoscuți ai Ortodoxiei din secolul VIII*” (în rusă), St. Petersburg, 1901<sup>271</sup>. De altfel și referințele pe care le utilizează acest din urmă autor pentru prezentarea monahului Gheorghe sunt foarte reduse<sup>272</sup>.

Diferența majoră dintre Gheorghe și Gherman a fost constituită de mediul de proveniență al celor doi. În vreme ce Gherman se găsea în fruntea Bisericii constantinopolitane și vorbea cu autoritatea unui patriarh format în înaltul mediu cultural bizantin, Gheorghe este vocea monahilor, energici luptători împotriva iconoclasmului promovat mai de Împăratul Leon Isaurul.

Gheorghe era un monah vârstnic, care se nevoia pe Muntele Măslinilor din Cilicia. Când a aflat el despre distrugerea icoanelor care se petrecea atunci în lume, a cerut

<sup>270</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, pp. 145-149.

<sup>271</sup> E. KURZ, „B. Melioranskij, «Georg von Zypern und Johannes von Jerusalem. Zwei wenig bekannte Verteidiger der Orthodoxie im achten Jahrhundert»”, *Byzantinischer Zeitschrift* 11, 2 (1902).

<sup>272</sup> E vorba de o B. Melioransky, „Gheorghe din Cipru și Ioan din Ierusalim. Doi apărători puțin cunoscuți ai Ortodoxiei din secolul VIII” (în rusă), St. Petersburg, 1901, și o recenzie făcut acestui text de E. Kurtz, în „Byzantinische Zeitschrift” II, 1902, 538-543 cf. nota 23 CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 205.

poporului care-l venera ca pe un om duhovnicesc, să nu se alătore celor pe care el îi considera înaintemergătorii lui Antihrist.<sup>273</sup>

De la Gheorghe s-au păstrat două discursuri care apără cinstirea icoanelor, dar care ambele trădează intervenția unui redactor, iar alături de acestea descrierea disputei publice pe care Gheorghe a avut-o cu un anume episcop Cosma de la Curtea imperială<sup>274</sup>.

Disputa dintre cei doi apare ca o luptă între Stat și Biserică, înțelese în sens absolut, sau, mergând un pas mai departe, între împărat și Hristos. Purtătorul de cuvânt al împăratului în confruntarea cu Gheorghe a fost episcopul Cosma. Discursul său acuzator la adresa lui trădează o interesantă teologie politică. Pentru acest ierarh, și de fapt pentru iconoclaști, împăratul este condus direct de Dumnezeu (nimic nou până aici), iar în această calitate se face următor al lui Hristos în lupta împotriva idolilor. Când cineva se opune învățăturii imperiale oficiale, adică preceptelor iconoclastismului, se face adversar al împăratului și „nu este demn să trăiască un singur ceas, ci trebuie aruncat în flăcări sau ars pe lemn”<sup>275</sup>. Pe parcursul acestei dispute argumentul suprem invocat de Cosma este voința absolută a împăratului. Acestei puteri, în viziunea lui Cosma, i se opune un monah lipsit de valoare, o astfel de impietate este sancționată ra-

---

<sup>273</sup> *Ibidem*, pp. 145-146; E. KURZ, „Georg von Zypern und Johannes von Jerusalem”, vol. 11, p. 538.

<sup>274</sup> Pentru analiza textului care cuprinde acestea două discursuri și disputa cu episcopul Cosma vezi: E. KURZ, „Georg von Zypern und Johannes von Jerusalem”, vol. 11, p. 538 ș.u.

<sup>275</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, pp. 146-147.

pid de ierarhul de curte: „Sfântul și atotputernicul împărat este mai înțelept decât tine și cunoaște planurile lui Dumnezeu! Și numai el are autoritatea să spună că porunca Vechiului Testament are valoare [...] Trebuie să credem ceea ce Dumnezeu a spus și ceea ce împăratul cel sacru a prescris.”<sup>276</sup> Concluzia lui Cosma este că bătrânul monah adusese blasfemie împăratului prin ceea ce susținuse, și prin urmare se face vrednic de pedeapsa cu moartea.

Ierarhia valorilor monahului din Cilicia este cu totul alta. Pentru el rânduilele Sfântului Duh primează asupra celor omenești, fie ele chiar imperiale. Cunoașterea adevărată nu este rodul învățaturii, ci este dobândită prin comuniunea cu Sfântul Duh. În numele acestei cunoașteri se opune el împăratului și emisarilor săi<sup>277</sup>.

De-a lungul întregii dispute Cosma marșează pe interpretarea literală a poruncii Vechiului Testament de a interzice reprezentările figurative și acuză iconodulii de interpretarea figurativă a textelor scripturistice care-i dezavantajează. Pentru Cosma iconodulia înseamnă idolatrie<sup>278</sup>.

De cealaltă parte se găsește monahul Gheorghe, care insistă asupra rolului lui Hristos în problema icoanei. O imagine a lui Hristos nu poate fi considerată idol. Chiar dacă Scriptura nu vorbește despre necesitatea icoanelor, aceasta este dovedită de faptul că Hristos însuși este cel care a trimis imaginea feței sale împăratului Abgar al Edessei<sup>279</sup>, deci,

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>279</sup> Problema legendei privind icoana nefăcută de mână omenească pe care Mântuitorul a trimis-o regelui Abgar al Edessei a fost destul de mult dezbătută în literatura de specialitate. Vezi spre exemplu: GETATCHEW

închinarea la icoane face parte din fondul tradiției apostolice autentice<sup>280</sup>.

Ceea ce este cât se poate de evident în disputa dintre monahul Gheorghe și episcopul Cosma este că discursurile celor doi sunt atât de diferite și de polarizate încât nu reușesc să găsească un teren comun pe care să se desfășoare dialogul. Gheorghe, lipsit de educație filosofică și incapabil de prea multe finețuri stilistice are meritul de a muta întreaga dispută pe un tărâm duhovnicesc, unde argumentele intelectuale, clasice nu își mai au locul. Gheorghe este un exponent al monahilor „teodidați”, așa cum a fost ceva mai târziu și Sfântul Simeon Noul Teolog, pentru care comuniunea Duhului Sfânt primează în fața pretențiilor înțelepciunii lumești.

---

HAILE, „The Legend of Abgar in Ethiopic Tradition”, *Orientalia Christiana Periodica* LV (1989); DOMINIQUE CERBELAND, „L'évolution de la légende d'Abgar et les origines de l'iconographie chrétienne”, vol. XXXV; MARILENA AMERISE, „La scrittura e l'immagine nella cultura tar-doantica: il caso din Abgar di Edessa”, *Orientalia Christiana Periodica* 67 (2001); în românește vezi capitolul „Icoanele nefăcute de mână ale Mântuitorului Iisus Hristos” în: IOAN I. RĂMUREANU, „Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole”, pp. 657-666; precum și amplul studiu dedicat acestei teme publicat în anul 2010: ȘTEFAN IONESCU-BERECHET, „To hagion mandelion”; Pentru un foarte rapid tur de orizont asupra rolului jucat de icoanele „nefăcute de mână” în afirmarea cultului bizantin al icoanei vezi IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină între politica imperială și sfințenie monahală”, în *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*, Deisis, Alba-Iulia, 1994, pp. 14-15.

<sup>280</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 148.



### V. 5. 3. *Ioan Damaschin*

Sfântul Ioan Damaschin este cel mai important și cel mai cunoscut apărător al icoanelor din prima perioadă iconoclastă<sup>281</sup>, și în același timp și cel mai cunoscut și cercetat icononodul atât în spațiul românesc<sup>282</sup>, cât și în cel internațional<sup>283</sup>. Motivele pentru care i se acordă atât de

<sup>281</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 142.

<sup>282</sup> Bibliografia dedicată Sfântului Ioan Damaschin este incomparabil mai mare decât cea privindu-i pe Sfinții Gherman al Constantinopolului sau Gheorghe Monahul. În spațiul românesc Sfântul Ioan Damaschin este destul de bine cunoscut, fiind un reper obligatoriu în orice studiu despre icoane. În plus, este deosebit de important faptul ca părintele Dumitru Fecioru i-a acordat o atenție aparte, atât scriind despre el, cât și traducând textele sale. Pentru o oarecare orientare în peisajul studiilor dedicate Damaschinului vezi: DUMITRU FECIORU, *Viața Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creștină*, București, 1935; MIRCEA NIȘCOVEANU, „Hristologia Sfântului Ioan Damaschinul”, *Ortodoxia* 3 (1965); MARIN PANĂ, „Învățătura dogmatică a Sfântului Ioan Damaschin despre Dumnezeu-Fiul cel Întrupat”, *Glasul Bisericii* 9-10 (1974); N. C. BUZESCU, „Hristologia Sfântului Ioan Damaschin (1300 de ani de la nașterea sa: 657 - 1975)”, *Studii Teologice* 9-10 (1975); NICOLAE GHEORGHE, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului Sfintelor icoane”; VIOREL IONIȚĂ, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului sfintelor icoane”; DUMITRU FECIORU, „Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin”; ȘTEFAN ALEXE, „Contribuția Sf. Ioan Damaschin la sistematizarea învățăturii ortodoxe”, *Ortodoxia* 1 (1984); ȘTEFAN ALEXE, „Sensul icoanei la Sfântul Ioan Damaschin și Sinodul VII ecumenic (Niceea, 787)”; CONSTANTIN VOICU, „Sfântul Ioan Damaschin, pregătitor al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic”, *Revista Teologică* 1 (1992).

<sup>283</sup> JOSEPH LANGEN, *Johannes von Damaskus, eine patristische Monographie*, Perthes, Gotha, 1879; VINCENT ERMONI, *Saint Jean*

multă atenție acestui Sfânt nu se limitează implicarea sa în conflictele privitoare la imaginea sacră în Bizanț. Ioan Damaschin este un strălucitor sintetizator al tradiției de până

*Damascène* (= La Pensée chrétienne), Bloud, Paris, 1904; CÉLESTIN M CHEVALIER, *La mariologie de saint Jean Damascène* (= Orientalia Christiana analecta 109), Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1936; HIERONYMUS MENGES, *Die Bilderlehre des Heiligen Johannes von Damaskus*, Aschendorff, Münster, 1938; YÜSUF NAŞRALLĀH, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre* (= Les souvenirs chrétiens de Damas 2), Harissa, 1950; BASIL STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (= Studia Patristica et Byzantina 2), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1956; KEETJE ROZEMOND, *La christologie de Saint Jean Damascène* (= Studia Patristica et Byzantina 8), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959; GERHARD RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung* (= Studia Patristica et Byzantina 10), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1964; ANASTASIOS KALLIS, „Handapparatus zum Johannes Damaskenos Studium”, *Ostkirchliche Studien* 16 (1967); MARJORIE O’ROURKE BOYLE, „Christ the Icon in the Apologies for Holy Images of John of Damaskus”, vol. 15; THEODOR NIKOLAOU, „Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos”, vol. 25; ALBERTO SICLARI, *Giovanni di Damasco: la funzione della „Dialectica”* (= Religione e filosofia ; 4), Benucci, Perugia, 1978; ANASTASIOS KALLIS, „Johannes von Damaskus”, în *Alte Kirche* (= Gestalten der Kirchengeschichte 2), Stuttgart, 1984; A. STOCK, „Die Ehre der Bilder. Thomas von Aquin - Johannes von Damaskus”, în *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989; JAMES R. PAYTON JR., „John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons”, *Church History* 65, 2 (1996); DARIUSZ JÓZEF OLEWIŃSKI, *Um die Ehre des Bildes: theologische Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus* (= Münchener theologische Studien : II, Systematische Abteilung 67), Eos-Verlag, St. Ottilien, 2004; MICHEL VAN PARYS, „La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas”, *Irénikon* LXXXIX (2006).

la el, fiind considerat de unii drept cel care încheie perioada patristică. Motivele principale care i-au asigurat posteritatea Sfântului Ioan Damaschin, sunt trei: el este marele sistematizator al gândirii patristice bizantine de până în secolul VII, este cel care a fundamentat dogmatic cinstirea icoanei și a pus bazele teologiei icoanei de mai târziu<sup>284</sup>.

Intrigant este faptul că Sfântul Ioan a fost anatematizat la sinodul iconoclast de la Hieria<sup>285</sup> (acolo unde era poimenit cu numele său arab, Mansur<sup>286</sup>), pentru ca apoi să fie pe deplin reabilitat la Sinodul Ecumenic din 754<sup>287</sup>.

### V. 5. 3. 1. Biografia

Fiindcă despre Sfântul Ioan Damaschin s-a scris mult mai mult decât despre predecesorii săi, vom acorda biogra-

<sup>284</sup> NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, p. 116.

<sup>285</sup> Vezi capitolul „Johannes von Damaskus un der Horos” în TORSTEN KRANNICH ET AL., *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, p. 26 ș.u.

<sup>286</sup> Dacă celorlalți anatematizați, adică lui Gheorghe din Cipru și patriarhului Gherman al Constantinopolului le era adresat câte un rând, Ioan Damaschinul este cvadruplu anatematizat: „Pentru Mansur cel cu nume rău și cu gândire de sarazin, anatema! Pentru adoratorul icoanelor și falsificatorul Mansur, anatema! Pentru insultatorul lui Hristos și uneltitorul împotriva împăratului Mansur, anatema! Pentru învățătorul impietății și tâlcuitorul mincinos al dumnezeieștilor Scripturi Mansur, anatema!”. Vezi traducerea românească a acestei anateme în: ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 287.

<sup>287</sup> Despre importanța pe care a avut-o Ioan Damaschin la Sinodul al VII-lea ecumenic, vezi GERVAIS DUMEIGE, *Nizäa II* (= Geschichte der ökumenischen Konzilien ; 4), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1985, pp. 92-101.

fiei sale mai puțin spațiu. Totuși, pentru o bună contextualizare a ideilor sale, viața autorului primei sistematizări a credinței ortodoxe nu poate fi cu totul trecută cu vederea.

Deși Ioan Damaschinul este unul dintre cei mai influenți teologi bizantini, sinteza sa „*De Orthodoxa Fide*”<sup>288</sup> fiind capitală pentru teologia sistematică atât răsăriteană, cât și apuseană, privitoare la biografia sa nu există foarte multe surse credibile (textele aghiografice nu stau foarte bine la capitolul acuratețe istorică)<sup>289</sup>. Se știe că teologul din Damasc a murit în preajma anului 750, ceea ce face ca anul nașterii sale să fie aproximat undeva în a doua jumătate a secolului al VII-lea, fără însă ca anul exact să poată fi identificat cu precizie<sup>290</sup>.

Sfântul Ioan provenea dintr-o familie înstărită, de funcționari. Se pare că el însuși a ocupat într-o perioadă o funcție administrativă, conform tradiției familiei sale. Chiar dacă a trăit într-un mediu arab, musulman<sup>291</sup>, a beneficiat

---

<sup>288</sup> Tratatul Sfântului Ioan Damaschin este cunoscut cititorilor români sub titlul „Dogmatică”, publicat în traducerea părintelui Dumitru Fecioru în anul 1939. O reeditare recentă a lucrării este: IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, 3, Scripta, București, 1993.

<sup>289</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 19.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 22; Barash considera ca Ioan Damaschinul s-ar fi nascut în preajma anului 675, cf. MOȘE BARAȘ, *Icon. Studies in the History of an Idea*, p. 189; vezi de asemenea DARIUSZ JÓZEF OLEWIŃSKI, *Um die Ehre des Bildes: theologische Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus*, p. 11.

<sup>291</sup> Problema relației și a atitudinii Sfântului Ioan față de musulmani este dezbătută în numeroase rânduri. Vezi în acest sens lucrările: DANIEL J SAHAS, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites”*, Brill, Leiden, 1972; DANIEL J SAHAS, *Encounter and refutation. John of Damascus' attitude towards the Muslims and his evaluation of*

de o educație clasică, după cum se poate limpede deduce din scrierile sale<sup>292</sup>. Curând după anul 700<sup>293</sup>, Mansur ibn Sarjun după numele său arab, își dă demisia din funcția pe care o ocupa la Damasc<sup>294</sup> și depune voturile monahale în pustia Palestinei, la Marea Lavră întemeiată de Sfântul Sava, primind numele Ioan<sup>295</sup>, cu care se va consacra în istoria creștinismului. Sfântul Ioan a îmbătrânit la această mănăstire, ultimii ani ai vieții petrecându-i în Ierusalim, unde conform unor surse se pare că a slujit ca preot în Biserica Învierii<sup>296</sup>. A murit în preajma anului 749<sup>297</sup>, iar Biserica îl pomeneste în 4 decembrie.

---

*Islam*, Univ. Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1987; RAYMOND LE COZ, *Jean Damascène, Écrits sur l'islam* (= Sources chrétiennes ; 383), Éd. du Cerf, Paris, 1992; PAUL KHOURY, *Jean Damascène et l'Islam* (= Religionswissenschaftliche Studien 33), Echter u.a., Würzburg, 1994.

<sup>292</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 23.

<sup>293</sup> Doom consideră că anul retragerii a fost 706, cf. MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 93; în vreme ce Andrew Louth fixează acest moment la începutul celui de-al doilea deceniu al secolului VIII, fără a se decide exclusiv pentru anul 706, pe care îl ia totuși în considerare, cf. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 23.

<sup>294</sup> Damascul se găsea sub dominație ummayadă. Despre această perioadă din istoria celebrului oraș vezi ROSS BURNS, *Damascus : a history*, Routledge, London /New York, 2005, p. 108 ș.u.

<sup>295</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 23; MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 93.

<sup>296</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, pp. 24-25.

<sup>297</sup> MOŠE BARAŠ, *Icon. Studies in the History of an Idea*, p. 189.

### V. 5. 3. 2. Ioan Damaschin, apărător al icoanelor

Sfântul Ioan Damaschin este primul care a încercat să ofere o teorie a imaginii din perspectivă creștină<sup>298</sup> și cel dintâi creator al unei sinteze a teologiei icoanei<sup>299</sup>. Mansur a beneficiat și de condiții speciale, în sensul că viețuind în Lavra Sfântul Sava, lângă Ierusalim, s-a aflat într-un fel de ghetou creștin, departe de zona de acțiune a împăraților bizantini iconoclaști<sup>300</sup>.

El nu s-a vrut niciodată un gânditor original, ci a „continuat moduri de gândire teologică și tradiție teologică deja stabilite. Ioan însuși era foarte conștient de aceasta: el nu a pretins nici un fel de originalitate teologică și ar fi fost desigur îngrozit să fie socotit original”<sup>301</sup>. Repulsia față de originalitate pe care o subliniază Andrew Louth constituie o trăsătură dominantă nu numai a Sfântului Ioan Damaschin, ci a gânditorilor patristici în general. Problema tradiției a fost una centrală și în disputa iconoclastă, ambele tabere implicate în conflict considerându-se reprezentanții fideli ai tradiției<sup>302</sup>. Sfântul Ioan se voia deci ortodox și purtător de cuvânt al Tradiției<sup>303</sup>, afirmând în mod direct că nu intenționează să spună nimic de la sine<sup>304</sup>.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>299</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 149.

<sup>300</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 21.

<sup>301</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 35.

<sup>302</sup> Vezi detalii în capitolul dedicat contextului doctrinar al iconoclasmului.

<sup>303</sup> MOȘE BARAȘ, *Icon. Studies in the History of an Idea*, p. 188.

<sup>304</sup> „Eu nu voi spune nimic de la mine însumi, ci, adunând la un loc cele tratate de cei mai încercați dintre dascăli, voi alcătui un compen-

Atitudinea generală pe care Ioan o are față de tradiție se manifestă și în raport cu imaginile. Totuși el este primul gânditor creștin care pune în mod explicit o serie de întrebări simple, ori aparent banale de tipul: ce este o reprezentare sau de câte feluri sunt imaginile<sup>305</sup>. Felul în care răspunde la aceste întrebări îi este specific. Ioan Damaschinul citează masiv din predecesorii săi în chestiunea imaginii, însă fragmentele citate sunt desprinse din texte care nu se preocupau decât secundar ori marginal de tema imaginii și a reprezentării, care pentru autorul nostru constituia punctul central de dezbatere<sup>306</sup>. Teologia imaginii din scrierile Sfântului Ioan Damaschin este doar o replică la prima fază a iconoclasmului, care încă nu cunoscuse rafinamentul elaborărilor teologice ale lui Constantin V și ale Sino-dului de la Hieria, care își vor primi o replică adecvată abia 60 de ani mai târziu<sup>307</sup>.

Opera principală în care Sfântul Ioan Damaschinul expune doctrina despre icoane o constituie cele „Trei discursuri împotriva iconoclaștilor”<sup>308</sup>, compuse în prima fază a disputei bizantine pe seama imaginilor sacre, în preajma anului 730<sup>309</sup>. Cea dintâi grijă a Sfântului Ioan Damaschinul

---

diu” (Dialectica, 60-62) citat în ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 35.

<sup>305</sup> MOȘE BARAȘ, *Icon. Studies in the History of an Idea*, p. 188.

<sup>306</sup> MOȘE BARAȘ, *Icon. Studies in the History of an Idea*.

<sup>307</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 24.

<sup>308</sup> Vezi traducerea românească SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Trei tratate contra iconoclaștilor*.

<sup>309</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 145; STEFAN BURGHARDT, *Das Zeugnis des Glaubens in der Einheit von Wort und Bild* (= Münsteraner theologische Abhandlungen 69), Oros-Verl.,

atunci când a demarat alcătuirea apologiei icoanelor a fost aceea de a rămâne întru totul credincios tradiției creștine, fie ea scrisă ori nescrisă<sup>310</sup>.

Tratatele Sfântului Ioan Damaschinul răspund în primul rând acuzației de idolatrie adusă iconodulilor, dar nu se rezumă la atât, ci autorul merge mai departe încercând să fundamenteze cultul icoanelor. Avem de-a face, deci, pe de o parte cu o amplă dezbateră privind natura și tipurile imaginilor, iar pe de altă parte cu întemeierea teoretică a cinstirii lor<sup>311</sup>.

Primul dintre cele trei tratate împotriva iconoclaștilor, care împreună alcătuiesc grupul celor mai apreciate și mai cunoscute<sup>312</sup> lucrări ale monahului din Palestina, a fost scris ca un răspuns imediat la politica iconoclastă a împăratului Leon al III-lea. I-a urmat un al doilea tratat, alcătuit la scurtă vreme după primul, compus la rugămintea celor care-l citiseră pe primul și care găsiseră în el o serie de locuri obscure ce necesitau lămurire, în care argumentele sunt simplificate. Al treilea tratat, scris aproape de sfârșitul vieții se pare că a fost o dezvoltare și o sistematizare a celui de-al doilea<sup>313</sup>. După cum apreciază Andrew Louth, în cele trei tratate împotriva iconoclaștilor nu avem de-a face cu adevărat decât

---

Altenberge, 2006, p. 96; NICOLAE CHIFAR, *Das VII. ökumenische Konzil*, p. 117.

<sup>310</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 100.

<sup>311</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 149.

<sup>312</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 289.

<sup>313</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 100.



cu trei versiuni ale aceleiași apărări a icoanelor în fața iconoclasmului bizantin<sup>314</sup>.

Pentru o bună înțelegere a icoanei și a venerației ce i se cuvine, Ioan acordă importanță deosebită unor clarificări terminologice. Mai precis distincția între „*latreia*” și „*proskynesis*”, care constituia cheia pentru ieșirea de sub acuza de idolatrie care se aducea celor care venerau icoana. Potrivit autorului nostru există două tipuri de venerare: pe de o parte adorarea totală, datorată exclusiv lui Dumnezeu, exprimată prin cuvântul grecesc *latreia*<sup>315</sup>, iar pe de altă parte cinstirea relativă, un semn al respectului unor oameni sau locuri exprimat prin termenul grecesc *proskynesis*<sup>316</sup>. Ratarea înțelegerii distincției dintre cei doi termeni aduce după sine neînțelegerea rolului pe care îl au icoanele în viața creștinilor<sup>317</sup>.

O contribuție deosebit de importantă pe care o aduc aceste tratate ale Sfântului Ioan Damaschin o reprezintă

<sup>314</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 290.

<sup>315</sup> Termenul are în limba greacă trei sensuri principale: 1. serviciul îndeplinit de un mercenar, 2. serviciul adus unui zeu, cult sau adorație și 3. îngrijiri date sufletului sau trupului. cf. ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, p. 527 Evident sensul avut în vedere de Sfântul Ioan Damaschinul a fost cel de-al doilea, anume adorarea cu care suntem datori lui Dumnezeu exclusiv.

<sup>316</sup> Proskynesis, în limba greacă are sensul de prosternare, dar și de închinare sau de adorare. Cf. *ibidem*, p. 753; Pentru continuarea discuției în jurul celor doi termeni vezi și ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 292.

<sup>317</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 103.

clarificarea noțiunii de imagine<sup>318</sup>. După cum afirmam mai sus, deși problema imaginii a fost abordată anterior de gânditorii patristici bizantini, totuși, Ioan Damaschinul este primul care se consacră analizei acestei probleme. Conceptul de imagine, cel pe care se încumetă autorul nostru să îl lămurească, acoperea la predecesorii săi o întreagă plajă semantică. Gânditor sistematic, monahul din Palestina se decide să inventarieze toate aceste sensuri.

Înainte de a demara această investigație Ioan Damaschinul definește conceptul pe care îl are în vedere<sup>319</sup>. Imaginea este „o asemănare care exprimă un model și care se deosebește prin ceva anume de model”<sup>320</sup>, iar în funcție de ceea ce diferențiază imaginea de model, rezultă o imagine mai mult sau mai puțin desăvârșită<sup>321</sup>. În aceste condiții Sfântul Ioan identifică cinci tipuri de imagini în funcție de relația pe care fiecare dintre ele o are cu prototipul<sup>322</sup>. Singura imagine

---

<sup>318</sup> În traduceri românești, atât ale *Tratatelor* Sfântului Ioan Damaschin, cât și în literatura secundară dedicată temei se vorbește în principal despre noțiunea de *chip*. Întrucât conceptul acesta poate induce o serie de confuzii și este lipsit de claritatea pe care o are *imaginea*, ca traducere fidelă a grecescului *eikon*, din motivele indicate anterior (Vezi subcapitolul *De la chip la imagine*) am optat pentru acest din urmă concept românesc.

<sup>319</sup> MOȘE BARAȘ, *Icon. Studies in the History of an Idea*, p. 199.

<sup>320</sup> PG 94, 1240 C, citat în CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 149.

<sup>321</sup> PG 94, 1240 C -1244 A, citat în *ibidem*.

<sup>322</sup> Prezentări ale cinci/șase tipuri de imagini conform împărțirii realizată de Sfântul Ioan Damaschin găsim în numeroase lucrări: ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, pp. 292-293; CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 149-150; MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 105-108; MIRCEA-DINU

perfectă este „chipul cel de o ființă, care este perfect realizabil numai în Fiul, chipul Tatălui celui veșnic”<sup>323</sup>, deci imaginea naturală, consubstanțială<sup>324</sup>. Urmează apoi în ordine descrescătoare imaginea ca intenție a lui Dumnezeu pentru lumea creată, adică planul cel veșnic al lui Dumnezeu în care toate sunt cuprinse în mod originar<sup>325</sup>, imaginea exemplară, ideală<sup>326</sup> (o afirmație foarte asemănătoare cu doctrina ideilor lui Platon<sup>327</sup>). Pe a treia treaptă se găsesc lucrurile materiale, „în măsura în care acestea sunt chipuri ale realităților nevăzute și le reprezintă pe acestea trupește, încât prin cele trupești să ajungem în mod voalat la recunoașterea adevărurilor netrupești”<sup>328</sup>. Cele văzute sunt uneltele unei pedagogii divine<sup>329</sup>, prin care este menținut viu interesul pentru cele nevăzute. În această categorie intră Sfânta Scriptură, care utilizează în permanență imagini, indicând pașii necesari pentru a urca în cunoașterea și înțelegerea lumii spi-

---

BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul. Relația Stat-Biserică în timpul său”, pp. 132-133.

<sup>323</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 149.

<sup>324</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 22.

<sup>325</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 149.

<sup>326</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 22.

<sup>327</sup> Aceasta imagine este considerată de Andrew Louth drept un încreștinare a doctrinei platonice a formelor. Vezi ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 292; dar și MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 106.

<sup>328</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 149.

<sup>329</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 292.

rituale<sup>330</sup>. Acest tip de imagine am putea-o numi imaginea cosmologică<sup>331</sup>.

Pe treapta a patra se găsesc lucrurile prezente, care pot reprezenta împliniri viitoare<sup>332</sup>. În această categorie sunt incluse o serie de elemente din Vechiul Testament care au valoare tipologică, cum ar fi: Chivotul legii (Ieș. 25, 10-16), toiagul lui Aaron (Num. 17, 8), vasul cu mană (Ieș. 16, 33). Cu toate că nu sunt numite în mod explicit de Sfântul Ioan decât câteva asemenea elemente, Vechiul Testament este plin de imagini tipologice care preînchipuie realități și evenimente din Noul Testament<sup>333</sup>, imaginea istorică, așadar.

În al cincea categorie sunt incluse imaginile unor evenimente trecute (fixarea memorială, cum o numește Ioan Ică jr.<sup>334</sup>) pe care dorim să le păstrăm, pentru a fi inspirați spre fapte bune. Astfel de fapte sau de minuni pot fi consemnate în scris, în cărți, sau pictate în tablouri. În această categorie include Sfântul Ioan și icoanele<sup>335</sup>.

În afara acestor cinci categorii, pe care le regăsim în toate cele trei *Tratate*, mai există și un al șaselea tip de imagini, pe care, însă, îl găsim menționat doar în ultimul dintre ele. E vorba de om, ca imagine a lui Dumnezeu, așadar, o

<sup>330</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 107.

<sup>331</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 23.

<sup>332</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 150; ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 292.

<sup>333</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 107-108.

<sup>334</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 22.

<sup>335</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 150; MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 108; ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 292.

imagine creată de Dumnezeu ca o imitare a Lui Însuși (imaginea antropologică)<sup>336</sup>. Această categorie este inclusă între a doua (imaginile lumii aflate în planul lui Dumnezeu) și a treia (lucrurile sensibile ca imagini ale celor inteligibile)<sup>337</sup>.

Imaginile, așadar, fac parte intimă din structura lumii create de Dumnezeu, iar a nu accepta imaginea, înseamnă pentru Sfântul Ioan a respinge felul în care Dumnezeu a făcut lumea, și în definitiv, a lovi în chiar miezul învățăturii creștine, anume în realitatea Întrupării<sup>338</sup>, dar asupra acestui aspect vom reveni ceva mai încolo.

Odată cu finalizarea investigării tipurilor de imagini Sfântul Ioan Damaschin nu avansează mai mult în analiza conceptului de *eikon*. Pentru el ceea ce are în comun imaginea și modelul, adică asemănarea, este rezultatul participării. Asemănarea depinde de gradul de participare al imaginii la prototip. Iar participare la modul real, absolut, există doar în cazul Fiului lui Dumnezeu, Cel care este imaginea desăvârșită a Tatălui. Însă, așa cum observă Christoph Schönborn, Ioan Damaschinul nu face o distincție esențială, pe care o vom regăsi în dezbaterilor mai târzii despre imagine, anume, deosebirea *dintre chipul natural și cel artificial*<sup>339</sup>.

Un punct central în doctrina despre imagine a Sfântului Ioan Damaschin este problema statutului pe care îl are materia în ordinea creată. Făcând legătura cu Vechiul Testament, în care erauenerate o serie de imagini materiale (ca de exemplu Chivotul Legământului, cel care avea

<sup>336</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 22.

<sup>337</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 150.

<sup>338</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 109.

<sup>339</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 150.

pe capac heruvimii auriți, Ieș. 25, 18-20), autorul nostru conchide că respingerea cinstirii unor astfel de lucruri materiale ar conduce la presupunerea că materia este rea în sine, iar consecința unei asemenea judecăți aduce cu sine căderea din ortodoxie în maniheism<sup>340</sup>. Împotriva diverselor doctrine dualiste, de factură gnostică ce au caracterizat primele secole creștine<sup>341</sup>, și care aveau o viziune negativă asupra materiei, Ioan Damaschinul accentuează insistent deschiderea materiei înspre sfințenie introdusă în lume prin întrupare<sup>342</sup>. Sfântul Ioan întemeiază respectabilitatea materiei, într-un mod cât se poate de original, tocmai pe hristologie pe de o parte, iar pe de altă parte pe faptul că materia fiind creația lui Dumnezeu, nu poate fi disprețuită. Iată, pe larg, argumentația în favoarea materiei pe care o face Sfântul Ioan Damaschin:

---

<sup>340</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 293.

<sup>341</sup> Problemei gnosticismului i-a fost dedicată o imensă literatură de specialitate. Pentru relația gnosticims-creștinism vezi spre exemplu: CHRISTOPH MARKSCHIES, *Gnosis und Christentum*, Berlin Univ. Press, Berlin, 2009; HANS-FRIEDRICH WEISS, *Frühes Christentum und Gnosis* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 225), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008; CHRISTOPH MARKSCHIES, *Die Gnosis*; ALEXANDER BÖHLIG, *Die Gnosis: Der Manichäismus*, Artemis und Winkler, München, 1995; CARL ANDRESEN, *Die Gnosis : Zeugnisse der Kirchenväter.*, Artemis, 1995; STEVEN RUNCIMAN, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge /New York, 1982; În românește vezi IOAN-GHEORGHE ROTARU, „Gnosticismul. Apariție, concepte, organizare, clasificări și influențe”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2007).

<sup>342</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 110.

„Altădată, Cel netrupesc și fără de formă nu se zugrăvea deloc. Acum însă, pentru faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup, a locuit printre oameni, se face icoana chipului văzut al lui Dumnezeu. Nu mă închin materiei, ci Creatorului materiei, care S-a făcut pentru mine materie și a acceptat să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea mea. Nu voi înceta să cinstesc materia prin care s-a săvârșit mântuirea mea. Nu cinstesc materia ca pe Dumnezeu (departe de mine aceasta!), căci cum ar putea fi Dumnezeu ceea ce a primit existența din nimic? Cu toate că trupul lui Dumnezeu este Dumnezeu, iar din cauza unirii ipostatice nu s-a schimbat prin ungerea consacrării, ci a rămas ceea ce era prin natură, adică trup însuflit cu suflet rațional și cugetător, el (trupul) a avut un început și nu a fost necreat. Dar cinstesc și respect deopotrivă și cealaltă materie prin care s-a săvârșit mântuirea mea, ca una ce este plină de lucrarea dumnezeiască și de har. Nu este, oare, materie lemnul crucii cel de trei ori fericit? Nu este oare materie muntele cel respectat și sfânt, locul Golgotei? Sau piatra purtătoare și dătătoare de viață, Sfântul Mormânt, izvorul mântuirii mele; nu este el, oare, materie? Cerneala și cartea preasfântă a Evangheliilor nu sunt, oare, materie? Sau masa cea purtătoare de viață care dă pâinea vieții, nu este ea, oare, materie? Nu sunt, oare, materie aurul și argintul din care sunt făcute crucile, discurile și potirele? Dar, înainte de toate, Trupul și Sângele Domnului nu sunt, oare, materie? Și atunci, ori interzici cinstirea și venerarea tuturor acestora, ori admiți, potrivit tradiției bisericești, și închinarea la sfintele icoane, care sunt sfinte prin numele lui Dumnezeu și ale prietenilor lui Dumnezeu, umbrite pentru aceasta de harul dumnezeiescului Duh. Nu desconsidera

materia, n-o socoti rea căci ea nu este lipsită de cinste! Căci nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu este de rușine.”<sup>343</sup>

În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu cel necuprins nu putea fi reprezentat, însă odată cu Întruparea lui Hristos, lucrurile se schimbă radical, întrucât Acesta s-a unit cu materia. Materia, fiind creată de Dumnezeu și apoi unită cu El prin întrupare, nu este de disprețuit, ci este sfântă<sup>344</sup>. Dar, închinarea la icoane nu este în nici un caz închinare la materie, ci este un mod de a cinsti pe Cel care a creat materia. Întruparea umple de har și de „lucrare dumnezeiască” întreaga zidire.

Sunt în gândirea Sfântului Ioan Damaschin două argumente principale prin care este întemeiată vrednicia de cinstire a materiei. Pe de o parte, toate cele zidite, fiind lucrarea lui Dumnezeu dețin o vrednicie intrinsecă: „nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu este de rușine”. Pe de altă parte „întreaga operă de mântuire este mijlocită continuu prin materie. Astfel, materia nu este piedică în drumul spre Dumnezeu, ci prin intrarea în relație cu taina lui Hristos, devine loc în care se mijlocește mântuirea”<sup>345</sup>.

După cum am sesizat anterior că Sfântului Ioan Damaschin îi lipsește distincția foarte importantă dintre imaginea naturală și imaginea artificială, la fel acum trebuie să sesizat faptul că în ansamblul general al unei atitudini foarte pozitive față de materie, în cazul autorului nostru lipsește precizarea că nu toate tipurile de materie sunt în aceeași mă-

---

<sup>343</sup> I, 16 citat în CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 151-152.

<sup>344</sup> ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, p. 293.

<sup>345</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 152.



sură și la fel purtătoare ale mântuirii. Nu se face deosebirea între Trupul lui Hristos și celelalte materii sfințite, cum ar fi icoanele, crucea și așa mai departe, toate acestea părând a se așeza în același plan<sup>346</sup>. Totuși, chiar dacă deosebirea aceasta nu este făcută explicit, ea poate fi, într-o anumită măsură dedusă din ansamblul gândirii Sfântului Ioan.

Pentru autorul celor „Trei tratate împotriva iconoclaștilor” *participarea* este mai importantă decât *asemănarea*. Harul este cel care face posibilă icoana, și nu asemănarea figurată. Icoanele se sfințesc prin faptul că pe ele este scris numele celui reprezentat. În felul acesta, cel care privește o icoană nu este blocat la vederea simplei reprezentări, ci vede chiar persoana reprezentată. Hristos este prezent în icoana sa, chiar dacă modul exact al acestei prezențe nu a fost foarte limpede definit<sup>347</sup>. Prin faptul că Ioan Damaschin insistă foarte mult pe latura ierurgică, teoforă și haritoforă a icoanei, el este cel mai aproape de evlavie populară răsăriteană creată în jurul icoanelor<sup>348</sup>.

### V. 5. 3. 3. Relația cuvânt – imagine la Sfântul Ioan Damaschin

Relația cuvânt-imagine este abordată de Sfântul Ioan Damaschin în diferite locuri și moduri în cele trei *Tratate contra iconoclaștilor*. Comparația imaginii/icoanei cu cuvântul are un rol apologetic, pentru că rolul cuvântului nu fusese nicicând contestat, iar efortul iconodulilor era acela de

<sup>346</sup> *Ibidem*.

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>348</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 23.

a restabili funcția icoanei și de a o revaloriza, întrucât atât cuvântul, cât și imaginea sunt forme fundamentale ale comunicării umane<sup>349</sup>. Cuvântul nu este invocat decât pasager sau indirect în expunerea doctrinei ortodoxe despre icoane din tratatul său *Expositio fidei*, unde această temă este prezentată în capitolul XVI al cărții a IV-a<sup>350</sup>, nu mai avem un text apologetic, ci unul dogmatic, afirmativ, în care subtilitățile retorice sunt lăsate la o parte.

Capitol despre icoane din *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschin debutează cu reafirmarea și explicitarea celebrei sentințe a Sfântului Vasile cel Mare privind relația icoanei cu modelul său. Anume că „cinstea adusă icoanei se îndreaptă spre modelul ei”, după cum sună traducerea acestei fraze făcută de pr. Dumitru Fecioru<sup>351</sup>.

Centrul învățaturii despre icoane a Sf. Ioan Damaschin este concentrat în următorul pasaj:

„cine poate să facă chipul Dumnezeului nevăzut, necorporal, necircumscris și fără de formă? Este culmea nebuniei și a lipsei de credință să înfățișezi Dumnezeirea. Pentru acest motiv în Testamentul Vechi nu era obișnuită întrebuințarea icoanelor. Dar când Dumnezeu, din pricina milostivirii milei Lui, S-a făcut om cu adevărat pentru mântuirea noastră și S-a făcut om, nu cum S-a arătat lui Avraam în chip de om (cf. *Fc.* 16,1; *Fc.* 19,27) și nici cum S-a arătat profeților, ci S-a tăcut om în chip substanțial și real - a locuit pe pământ, a petrecut cu oamenii (*Baruh* 3, 38), a făcut minuni, a suferit, a

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>350</sup> Vezi traducerea românească a părintelui Dumitru Fecioru IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 154.

fost răstignit, a înviat, s-a înălțat și toate acestea s-au întâmplat în chip real și a fost văzut de oameni; deci când s-au făcut acestea, s-a înfățișat în icoană chipul Lui spre a ne aduce aminte de El și spre a căpăta învățătură noi, care n-am fost de față atunci, *pentru ca fără să fi văzut, dar auzind și crezând*, să avem parte de fericirea Domnului. Dar pentru că nu toți știu carte, și nici nu se ocupă toți cu cititul, părinții au socotit ca să fie pictate acestea în icoane ca niște fapte de vitejie spre a ne aduce aminte repede de ele. În adevăr, de multe ori neavând în minte patima Domnului, dar văzând icoana răstignirii lui Hristos, ne aducem aminte de patima mântuitoare, și căzând în genunchi ne închinăm. Nu ne închinăm materiei, ci celui ce este înfățișat în icoană, după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia, nici materiei crucii, ci chipului crucii. Deci prin ce se deosebește crucea care are chipul Domnului de una care nu-l are? Tot astfel și cu privire la Maica Domnului. Cinstea dată ei se urcă spre cel întrupat din ea. Tot astfel și cu isprăvile sfinților bărbați, isprăvi care ne îndeamnă spre bărbăție, spre râvnă, spre imitarea virtuții lor și spre slava lui Dumnezeu. Căci după cum am spus, cinstea dată de cei împreună robi către cei buni este dovada dragostei față de stăpânul obștesc, și cinstea adusă icoanei se îndreaptă către cel înfățișat în icoană. Tradiția închinării la icoane este nescrisă, după cum nescrisă este și închinarea spre răsărit, închinarea la cruce, și altele foarte multe asemenea acestora.”<sup>352</sup>

Acest scurt pasaj conține de fapt întreaga învățătură a Sfântului Ioan Damaschin despre statutul icoanei și despre relația icoanei cu cuvântul, teme pe care le găsim într-o

<sup>352</sup> *Ibidem*.

formă ceva mai extinsă în cele *Trei Tratatate*. În centrul textului citat anterior stă afirmarea faptului că prin întrupare Fiul lui Dumnezeu S-a circumscris, S-a limitat arătându-se oamenilor, care l-au văzut. Generațiile care au urmat Apostolilor nu au posibilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu cu ochii fizici, decât în icoane, și Îl pot auzi din Scripturi. Toate lucrurile acestea le găsim într-o formă extinsă în *Tratatetele contra iconoclaștilor*.

Sfântul Ioan Damaschin prezintă relația cuvânt-imagi în textele sale apologetice având în vedere raportul dintre Noul și Vechiul Legământ, acum versus atunci<sup>353</sup>. Pasajele care propun această opoziție sunt numeroase:

„Odinioară Dumnezeu cel necorporal și fără de formă nu se zugrăvea deloc. Acum însă, prin faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup (*In. 1, 14; I Tim. 3,16*), a locuit printre oameni (*Baruh 3, 38*), fac icoana chipului văzut al lui Dumnezeu.”<sup>354</sup>

„Altădată oamenii, necunoscând pe Dumnezeu, au slujit unor dumnezei care nu erau prin fire dumnezei (*Gal. 4,8*); dar acum, după ce am cunoscut pe Dumnezeu, dar mai degrabă după ce am fost cunoscuți de Dumnezeu, pentru ce să ne întoarcem iarăși la stihiiile cele slabe și sărace (*Gal. 4,9*)? Am văzut chipul omenesc al lui Dumnezeu și s-a mântuit sufletul meu (*Fac. 32,31*). Contemplu icoana lui Dumnezeu, după cum a văzut-o Iacov (*Fac. 32, 25-32*), deși cu totul în alt chip. Acela a văzut cu ochii minții un chip imaterial, care

<sup>353</sup> GÜNTER LANGE, *Bild und Wort* (= Ikon Bild Theologie), Schöningh, Paderborn [u.a.], 1999, p. 113.

<sup>354</sup> I, 16 SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Trei tratate contra iconoclaștilor*, p. 49.

indica mai înainte ceea ce va fi; eu însă văd cărbunele sem-nului Celui ce S-a arătat în trup.”<sup>355</sup>

Antiteza este limpede. În Vechiul Testament era privilegiat cuvântul pentru că Dumnezeu, Cel nevăzut, nu putea fi reprezentat figurativ. Întruparea Fiului lui Dumnezeu schimbă radical lucrurile.

În *Tratatul* al doilea Sfântul Ioan Damaschin subliniază cu tărie opoziția Legii noi, față de Legea veche, cea care interzicea imaginea, dând libertate doar cuvântului, zicând că cei care rămân la nivelul legii mozaice în privința statului imaginii, atunci, aceia trebuie să fie până la capăt consecvenți, ținând legea nu doar într-un punct, ci în întregul ei:

„Dacă din cauza Legii interzici icoanele, atunci trebuie să ții și sâmbăta (*Ieș.* 20, 8) și să te tai împrejur (*Fac.* 17,11) – căci Legea în chip stăruitor le poruncește – și, într-un cuvânt, să păzești toată Legea și să nu sărbătorești Paștele Domnului în afară de Ierusalim. Cunoașteți însă că dacă păziți Legea «Hristos la nimic nu vă va folosi» (*Gal.* 5, 2). Dacă păzești Legea, trebuie să te căsătorești cu femeia fratelui tău, spre a ridica sămânța fratelui tău (*Deut.* 25, 5-10; *Fac.* 38, 8) și să nu cânti cântare Domnului în pământ străin (*Pș.* 136, 4). Dar aceasta niciodată, căci „cei care sunteți îndreptați prin Lege ați căzut din har” (*Gal.* 5, 4)<sup>356</sup>.

<sup>355</sup> I, 22 *ibidem*, p. 58.

<sup>356</sup> II, 14 *ibidem*, p. 108.

Aceeași antiteză între cei din Legea Veche și cei de sub har, găsim și în al treilea *Tratat*. După ce se arată că din pricina idolatriei în Vechiul Testament a fost interzisă zugrăvirea imaginilor, Sfântul Ioan Damaschin spune:

„Aceste porunci au fost date iudeilor din pricina lesnei lor înclinări spre idolatrie. Noi însă, ca să întrebuițez cuvintele Sfântului Grigorie Teologul, cărora ni s-a dat să fim în chip curat împreună cu Dumnezeu, evitând rătăcirea superstițioasă și, cunoscând adevărul, să adorăm numai pe Dumnezeu; cărora ni s-a dat să ne îmbogățim cu desăvârșirea cunoștinței lui Dumnezeu și să devenim bărbați desăvârșiți (*Efes. 4, 13*), deoarece am trecut de vârsta prunciei (*Efes. 4, 14*), noi nu mai suntem sub pedagog (*Gal. 3, 25*), căci am primit de la Dumnezeu puterea de discernământ și știm ceea ce poate fi înfățișat și nu poate fi înfățișat în icoană. «Căci Legea a fost pentru noi pedagog spre Hristos, ca să fim îndreptați prin credință» (*Gal. 3, 24*). «Când eram prunci, eram robiți stihilor lumii» (*Gal. 4, 3*) dar, când a venit credința nu mai suntem sub pedagog”<sup>357</sup>.

Ne este prezentată în felul acesta o opoziție clară între Vechiul și Noul Testament. Legea este timpul corespondent Cuvântului, când Dumnezeu, Cel pe Care nimeni nu Îl văzuse, este imposibil să fie figurat, întrucât ceea ce este nevăzut, fără formă și fără greutate nu poate fi înfățișat. Iar asupra acestui fapt Sfântul Ioan insistă în numeroase rânduri. Iată în acest sens câteva exemple din cele trei *Tratate*.

---

<sup>357</sup> III, 8 *ibidem*, p. 130.

În prima parte a celui dintâi *Tratat împotriva iconoclaștilor*, Sfântul Ioan Damaschin expune un foarte succint crez, în care spune limpede:

„Cred într-un singur Dumnezeu, principiul unic al tuturor lucrurilor, fără de început, nezidit, nepieritor și nemuritor, veșnic și continuu dăinuitor, neînțeles cu mintea, *necorporal, nevăzut, necircumscriș, fără de formă* (s.n.)”<sup>358</sup>. Mărturisirea aceasta de credință care afirmă necircumscrierea lui Dumnezeu, și deci imposibilitatea reprezentării Sale figurate este întocmai reluată și în al treilea *Tratat*<sup>359</sup>. Constant în toate cele trei *Tratate* în apărarea icoanelor este afirmată și reafirmată nedescriptibilitatea lui Dumnezeu, cel nevăzut: I, 7<sup>360</sup>; I, 8<sup>361</sup>; II, 5<sup>362</sup>; II, 8<sup>363</sup>; II, 11<sup>364</sup>; III, 2<sup>365</sup>; III, 4<sup>366</sup>; III, 5<sup>367</sup>; III, 9<sup>368</sup>. Necircumscribilitatea dumnezeirii rămâne și după întrupare. Nimeni nu poate pretinde că dumnezeirea cea nevăzută poate fi prinsă într-o reprezentare figurativă. Ajungem în felul acesta la prima exigență a icoanei, care se desprinde din majoritatea textelor citate anterior: anume că „este cu neputință să fie înfățișat în icoană ceea ce este fără de corp, fără de formă, nevăzut și necircumscriș”<sup>369</sup>. În

<sup>358</sup> I, 4 *ibidem*, p. 40.

<sup>359</sup> III, 5 *ibidem*, p. 127.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>369</sup> III, 2 *ibidem*, p. 123.

același timp este trasată și o a doua exigență a icoanei<sup>370</sup>, este nebunie să venerezi icoana ca pe însuși Dumnezeu, sau, cu cuvintele Sfântului Ioan Damaschin: „dacă am socoti dumnezei cele ce am face și le-am adora ca pe niște dumnezei, negreșit am fi necredincioși”<sup>371</sup>. În aceeași măsură este condamnabilă plămuierea icoanelor unor oameni sau dobitoace, care să fie adorate ca niște dumnezei: „dacă am face icoanele oamenilor” (în *Tratatul* al III-lea se menționează și dobitoacele<sup>372</sup>) „și le-am socoti dumnezei, și le-am adora ca pe niște dumnezei, negreșit am fi necredincioși”<sup>373</sup>.

Comparația între cuvânt și imagine se regăsește în fiecare dintre cele trei *Tratate*, cel mai amplu fragment fiind cel din *Tratatul* al III-lea:

„Domnul, fericind pe ucenici, a spus: «Mulți împărați și profeți au dorit să vadă ceea ce vedeți, și n-au văzut și să audă ceea ce auziți, și n-au auzit. Ochii voștri însă sunt fericiți că văd, și urechile voastre că aud» (*Mt.* 13, 16-17; *Lc.* 10, 23-24). Apostolii au văzut, în chip trupesc, pe Hristos, patimile și minunile Lui și au auzit cuvintele Lui. Și noi dorim să vedem și să auzim și să ne fericim. Aceia au văzut «față către față» (*I Cor.* 13, 12), pentru că erau prezenți cu trupul. Noi însă, pentru că nu am fost prezenți cu trupul, auzim cuvintele Lui din cărți, ne sfințim auzul, iar prin el suflul și ne fericim; ne închinăm cinstind sfintele cărți, prin care auzim

<sup>370</sup> GÜNTER LANGE, *Bild und Wort*, p. 113.

<sup>371</sup> III, 2 SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Trei tratate contra iconoclaștilor*, p. 123.

<sup>372</sup> III, 9 *ibidem*, p. 133.

<sup>373</sup> II, 5 *ibidem*, p. 97.



cuvintele Lui. Tot astfel și prin pictura icoanelor contemplăm icoana figurii Lui trupești, a minunilor și a patimilor lui și ne sfințim, căpătăm deplină încredințare, ne bucurăm, ne ferim, cinstim, venerăm și ne închinăm figurii lui trupești. Atunci când contemplăm chipul lui trupesc, înțelegem, atât cât este cu putință, și slava dumnezeirii Lui. Pentru că suntem făcuți din două părți, alcătuiți din suflet și trup, și pentru că sufletul nostru nu este simplu, ci este acoperit ca de un voal, ne este cu neputință să ajungem la cele intelectuale fără ajutorul celor corporale. Așadar, după cum prin cuvintele pe care le rostim, auzim cu urechile corpului și înțelegem cele duhovnicești, tot astfel și prin contemplarea cu ochii trupului ajungem la contemplarea duhovnicească. Pentru aceasta Hristos a luat trup și suflet, pentru că omul are trup și suflet. Pentru aceasta și Botezul este alcătuit din două părți, din apă și din duh, și tot astfel și Sfânta Împărtășanie și rugăciunea și psalmodia, lumânările și tămâia; toate sunt duble: corporale și duhovnicești.”<sup>374</sup>

Acest text este probabil cel mai cuprinzător text care prezintă viziunea Sfântului Ioan Damaschin privind relația cuvântului cu imaginea. În contextul opoziției față de Legea Veche, apologetul iconodulilor subliniază binecuvântarea de care s-au bucurat Apostolii, aceea de a-L vedea pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, față către față. O binecuvântare râvnită chiar de cei care în Vechiul Testament au avut un statut aparte, fiind ei înșiși binecuvântați și surse de binecuvântare, anume împărații și profeții. Ucenicii lui Hristos au făcut experiența deplină a dumnezeirii, L-au *văzut* pe Dumnezeu în chip de rob, au fost martori ai Patimilor, dar

<sup>374</sup> III, 12 *ibidem*, p. 135.

și ai minunilor Sale, și au *auzit* Cuvintele Sale. Noi ne găsim acum în timpul Bisericii, inaugurat de Hristos prin Întrupare, Patimă, Înviere și Înălțare, însă nu mai avem parte de prezența fizică a Domnului printre noi, însă „și noi dorim să *vedem* și să *auzim* și să ne fericim”, adică să avem parte de o experiență deplină.

Deplinătatea experienței este dată de tandemul cuvânt-imagie. Hristos nemaifiind prezent cu trupul, auzim cuvântul Lui din Scripturi, în felul acesta sfințindu-ne auzul, iar prin auzul sufletul. Și pentru că sfintele Scripturi sunt depozitarele cuvântului lui Dumnezeu, ele se dovedesc a fi vrednice de toată cinstea. Paralela cu icoanele este aici totală: prin intermediul icoanelor vedem imaginea pământească a Dumnezeului întrupat, vedem minunile, dar și Patimile Lui și „căpătăm deplină încredințare” a realității Întrupării, acest moment capital din istoria omenirii.

Paralela cuvânt-imagie este echivalentă și susținută la nivel antropologic de paralela auz-văz. Iar Sfântul Ioan Damaschin face, în fragmentul pe care l-am citat anterior, o schiță antropologică pertinentă. Omul are o structură dublă, el este trup și suflet, în felul acesta situându-se la intersecția lumii spirituale cu cea materială. Iar legătura dintre cele sensibile și cele inteligibile este atât de strânsă în om, încât acesta nu poate avea acces la cele spirituale sau inteligibile decât cu ajutorul „celor corporale” și nicidecum eludându-le. Ceea ce înseamnă că auzim cu urechile fizice, dar înțelegem cele duhovnicești, la fel cum văzând cu ochii fizici, putem să urcăm la contemplarea duhovnicească.

Structura dublă, spirituală și materială, a omului a fost confirmată de Hristos prin întrupare, el luând trup și

suflet, pentru că omul are trup și suflet. Această dublă alcătuire se caracterizează prin cele două tipuri de percepție: auzul și văzul. Cele două sunt egale între ele, deosebindu-se doar în ceea ce privește obiectul lor: Auzul are ca obiect cuvintele, iar văzul – imaginile. Constituția dublă, material-spirituală a omului este una „de relevanță teologică”<sup>375</sup>, regăsindu-se și la nivelul Bisericii. Sfântul Ioan Damaschin spune: „Botezul este alcătuit din două părți, din apă și din duh, și tot astfel și Sfânta Împărtășanie și rugăciunea și psalmodia, lumânările și tămâia” și conchide „toate sunt duble: corporale și duhovnicești”<sup>376</sup>. În această dublă structură pe care o putem urmări la diferite nivele se încadrează și cuvântul și imaginea în Biserică. Cele două exprimă nevoile fundamentale ale omului credincios, anume să vadă și să audă, în scopul unei experiențe totale a dumnezeirii. O asemenea experiență, care fusese inaccesibilă chiar privilegiaților Vechiului Testament, devine posibilă odată cu Întruparea. Înomenirea lui Hristos dovedește faptul că organele de simț sunt prețuite, prin faptul că Domnul S-a lăsat perceput prin ele.

Cinstirea pe care Hristos o arată față de omul întreg, cu tot cu organele sale de simț, nu a fost doar pasageră, și nu doar Apostolii au fost chemați să îl vadă pe Iisus Hristos, ci și toți urmașii lor. Domnul nu mai poate fi însă perceput direct de ochii celor care cred, prin urmare Scripturile și Icoanele oferă simțurilor tuturor generațiilor care au urmat Apostolilor cuvintele și imaginea Domnului.

<sup>375</sup> GÜNTER LANGE, *Bild und Wort*, p. 120.

<sup>376</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Trei tratate contra iconoclaștilor*, p. 135.

Pe scurt putem spune că prin Sfintele Scripturi auzim cuvântul Domnului, prin icoane îl vedem pe Domnul și armata Sa de sfinți<sup>377</sup>. Acest binom își găsește analogia și originea în percepția Apostolilor, care L-au văzut și L-au auzit pe Domnul întrupat, iar vederea și auzirea corespund structurii duble, material-spirituale a omului.

Sfintele Scripturi nu sunt doar cuvintele Domnului, ci sunt și cuvintele Apostolilor despre El, cuvinte care transmit ceea ce martorii oculari au văzut. Avem aici o altă paralelă între văz și auz.

Văzul<sup>378</sup> este supraordonat de Sfântul Ioan Damaschin auzului, iar din această supraordonare rezultă importanța acordată icoanei.

Sfântul Ioan Damaschin observă o altă trăsătură comună a cuvântului și a imaginii, alături de funcția lor anamnetică. Pe lângă faptul că cele două medii de comunicare pot readuce în memorie evenimentele trecute, cuvintele și imaginile au un rol important în propovăduire prin faptul că pot genera întrebări, și în definitiv pot conduce pe drumul credinței. Această comparație îi este inspirată Sfântului Ioan de un episod din Vechiul Testament<sup>379</sup>, relatat în cartea *Iosua*: „cele douăsprezece pietre pe care le luaseră ei din Iordan, le-a așezat Iosua în Ghilgal. Și a zis fiilor lui Israel: „Când vă vor întreba fii voștri mâine și vor zice: Ce înseamnă aceste pietre? Să spuneți fiilor voștri: Israel a trecut prin Iordanul acesta, ca pe uscat, căci Domnul Dumnezeuul vostru a secat

<sup>377</sup> cf. I, 21 *ibidem*, p. 55.

<sup>378</sup> Vederea este adesea adusă în discuție în Tratatul Sfântului Ioan Damaschin. Vezi spre exemplu I, 22; II, 20 sau III, 3 în traducerea românească *ibidem*, p. 58; 114; 124.

<sup>379</sup> PG 94, 1249A, cf. GÜNTHER LANGE, *Bild und Wort*, p. 131.

apele Iordanului înaintea lor, până ce le-au trecut, cum făcuse Domnul Dumnezeu vostru și cu Marea Roșie, pe care a secat-o Domnul Dumnezeu nostru înaintea noastră, până ce am trecut-o, ca să cunoască toate neamurile pământului că puterea Domnului este mare și ca voi să vă temeți de Domnul Dumnezeu vostru, în toată vremea» (Ios. 4, 20-24). Vederea pietrelor este cea care naște întrebarea, în felul acesta se trece de la imagine la cuvânt. Imaginea naște întrebarea, întrebarea se manifestă prin cuvânt și cheamă cuvântul, în felul acesta putem vorbi despre un flux, o mișcare ce merge de la imagine la cuvânt și invers, confirmându-se în felul acesta încă o dată legătura celor două medii de comunica.

\*\*\*

În concluzie, după acest scurt tur de orizont asupra doctrinei despre imagine a Sfântului Ioan Damaschin, putem afirma că „Tratatele” acestuia au avantajul de a fi prima încercare sistematică de conturare a unei teologii a icoanei, ca răspuns la asaltul iconoclast. Contribuțiile principale ale teologului din Damasc țin în primul rând de o serie de precizări terminologice pe de o parte (*eikon*, *latreia*, *proskynesis*), iar pe de altă parte de sesizarea importanței pe care o are ansamblul creației materiale în economia mântuirii.

Analiza comparată a cuvântului și a imaginii are în primul rând un rol apologetic, acesta este motivul pentru care amintita comparație este frecventă în cele trei *Tratate*, în vreme ce este ignorată în capitolul dedicat icoanelor din *Dogmatica* sa. Cuvântul nefiind niciodată contestat, a fost

folosit cu multă abilitate ca o armă retorică de monahul Ioan Damaschin.

Gândirea fostului dregător de la curtea sultanilor uma-yazi identifică o seamă de opoziții și asemănări pe care le folosește pentru a așeza imaginea pe aceeași treaptă cu cuvântul. Avem o opoziție între Vechiul Testament, când imaginea/icoana era interzisă pentru a fi privilegiat doar cuvântul, și Noul Testament, când, prin întruparea Domnului imaginea este repusă în drepturi, iar oamenilor le este dată deplinătatea experienței senzoriale a lui Dumnezeu: prin văz și auz/ prin cuvânt și imagine. Ceea ce Apostolii și contemporanii lui Iisus Hristos au văzut și au auzit direct, pot auzi și vedea și urmașii lor, prin mijlocirea Scripturilor și a icoanelor.

Cuvintele și imaginile au o funcție anamnetică, actualizând pentru ascultător sau privitor evenimente și fapte din trecut. Dar, în afara acestei funcții comune, cuvântul și imaginea se întâlnesc și în plan kerygmatic. Atât cuvântul cât și imaginea, suscitând întrebări și nedumeriri, trimit de la unul la altul, într-un flux care arată și confirmă egalitatea lor naturală.

Opera Sfântului Ioan Damaschin constituie o foarte importantă contribuție la limpezirea relației cuvânt imagine pe tărâm teologic. Neclaritățile sau impreciziile din discursurile sale vor fi mai apoi reluate și rezolvate de teologii icoanei care i-au urmat.

### ***V. 5. 4. Cuvânt și imagine în Horosul Sinodului al VII-lea Ecumenic, Niceea 787***

#### **V. 5. 4. 1. De la Hieria (754) la Niceea (787)**

Cei trei cinstitori ai icoanei despre care am vorbit anterior, care au cu toții în comun faptul de a fi fost anatematizați la Sinodul de la Hieria, din 754, sunt cei care au pus bazele unei teologii ortodoxe a icoanei, fără ca însă să o poată și duce la deplinătate. Sinodul de la Hieria a reprezentat și el un moment important pentru definirea învățăturii despre icoane, prin faptul că acolo au fost formulate o serie de obiecții cât se poate de serioase. Chiar dacă am vorbit anterior despre doctrina iconoclastă, totuși, trebuie scoase câteva elemente în prim plan înainte de a merge mai departe.

Principala acuză care se aduce la Hieria iconodulilor este mereu menționata idolatrie, sau mai concret, cinstirea creaturii în locul Creatorului. Împăratul cu ambiții teologice, Constantin al V-lea, pretinde identitatea de ființă între imagine și model, iar această idee este preluată de Sinodalii din 754. Singura concluzie la care se poate ajunge pe această cale este că unica icoană posibilă a lui Hristos este Euharistia, pentru că doar acolo există identitate de ființă între chip și prototip.

Tot la Hieria argumentul hristologic, având în centru Întruparea, invocat de iubitorii icoanelor încă de la Patriarhul Gherman, este întors împotriva lor de către iconoclaști. Iată cum sintetizează Nicolae Chifăr aceste acuze:

„Când se zugrăvește o icoană fie că se reprezintă Dumnezeirea necircumscrișă a lui Hristos, prin circumscrierea în trupul creat, ceea ce este greșeala «circumscrierii», fie că se amesteca aceea neamestecată unire, mărturisită de sinodul de la Calcedon, pentru că iconodulii cred că pot zugrăvi împreună cu natura umana și ceva din natura divină. Astfel se cade în greșeala amestecării și se aduce Dumnezeirii îndoită blasfemie, prin circumscriere și prin amestecare (...)

În continuare se afirmă: dacă iconodulii spun că zugrăvesc numai icoana trupului pe care l-am văzut, l-am pipăit și cu care am conviețuit ei cad în greșeala despărțirii. Dacă, după părinții ortodocși trupul este în același timp și Trupul Cuvântului lui Dumnezeu și nu este niciodată altul, ci a primit întru totul natura divină în întregime și a fost îndumnezeit în întregime, atunci cum poate fi acest trup despărțit și zugrăvit de mâna pictorului? Deoarece Dumnezeirea a primit natura trupului în același ipostas, sufletul este mijlocitor între Dumnezeire și materialitatea trupului și precum trupul este în același timp și trupul Logosului divin, în același fel și sufletul este în același timp și sufletul Logosului Divin. Sufletul și trupul au fost îndumnezeite și rămân nedespărțite de Dumnezeire chiar și la despărțirea sufletului de trup la patima de bună voie. Unde este sufletul lui Hristos acolo este și Dumnezeirea și unde este trupul lui Hristos, asemenea.

Argumentația continuă: Dacă Dumnezeirea rămâne la patimă nedespărțită de trup, cum s-ar putea despărți trupul, care este unit cu Dumnezeirea și îndumnezeit, de Dumnezeire și zugrăvit în văzul tuturor ca o icoană a unui simplu om.



Deoarece iconodulii separă trupul de Dumnezeu și îi dau un ipostas propriu pe care intenționează să-l picteze, introduc în Sfânta Treime o a patra persoană și zugrăvesc ceea ce a fost adoptat de Dumnezeu ca ceva neîndumnezit. Prin urmare cei care cred că pot zugrăvi icoana lui Hristos comit greșeala că ei fie că zugrăvesc Dumnezeirea și o amestecă cu trupul (erezia monofizită), fie că zugrăvesc trupul lui Hristos neîndumnezit și despărțit în mod singular ca ipostas de sine stătător, și se identifică astfel cu nestorienii.”<sup>380</sup>

Argumentele acestea erau puternice în aparență, dat fiind faptul că erau în bună măsură sofistice și că se bazau pe afirmarea trunchiată a dogmei de la Calcedon. Se ignora radical faptul că unirea ipostatică, așa cum a fost ea definită la Sinodul al IV-lea Ecumenic, se face păstrând neschimbate proprietățile celor două firi. La o analiză mai atentă se dovedește că iconoclaștii care se voiau ortodocși, condamnând icoana se dovedeau a fi monofiziți. Având Euharistia ca model al unirii ipostatice, consecința este înțelegerea îndumnezeirii firii umane ca fiind însoțită de pierderea însușirilor omenеști<sup>381</sup> (în Euharistie pâinea și vinul încetează să mai fie simple alimente, ci, acestea prefăcându-se în Trupul și Sângele Domnului, își păstrează forma, dar își schimbă esența).

Iconoclasmul a fost așadar triumfător în Bizanț, timp de câteva decenii, timp în care nu s-au ridicat teologi care să contureze o teologie a icoanei coerentă și consecventă, care să facă față acuzelor care li se aduceau iconodulilor. Ultimul bastion al închinătorilor la icoane rămâne monahismul pales-

<sup>380</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, pp. 271-272.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 274.

tinian<sup>382</sup> (unde a scris de altfel și Sfântul Ioan Damaschin), un spațiu dominat de musulmani. Argumentele Sfântului Ioan au fost preluate și reluate mereu de teologi, în vreme ce hristologia propusă la Hieria nu a putut aduna consensul teologilor<sup>383</sup>. Cinstirea icoanelor a fost restabilită oficial abia la Sinodul adunat la Niceea în 787<sup>384</sup>.

#### **V. 5. 4. 2. Cuvânt și imagine la Sinodul de la Niceea din 787**

Înainte de a sintetiza concluziile dezbaterilor într-o decizie finală, într-un Horos, problema relației imaginii cu cuvântul este abordată în câteva locuri, după cum reiese din documentele Sinodului. Vom reda în continuare două dintre textele semnificative pentru discuția noastră.

„Vedem cu toții și înțelegem că pictarea icoanelor ne-a fost transmisă de Biserică, încă de dinaintea sfintelor Sinoade, precum și după aceea, la fel ca și Evangheliile. Prin urmare, la fel cum auzind sunetul citirii cu urechile îl transmitem minții, tot așa privind cu ochii icoanele pictate, ne luminăm mintea. Prin două lucruri legate unul de celălalt, adică prin citire și prin vederea picturii, dobândim cunoașterea

---

<sup>382</sup> Pentru o prezentare în amănunt a monahismului palestinian vezi: JOHN BINNS, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314-631*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

<sup>383</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 155-156.

<sup>384</sup> Vezi ampla monografie dedicată acestui Sinod: GERVAIS DUMEIGE, *Nizāa II* (= Geschichte der ökumenischen Konzilien 4), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1985.

aceluiași lucru, anume amintirea a ceea ce a avut loc. Întâlnirea dintre cele două simțuri se găsește exprimată în *Cântarea Cântărilor*, unde se spune: «arată-ți fața ta! Lasă-mă să-ți aud glasul! Că glasul tău e dulce și fața ta plăcută» (2,14). Prin urmare, spunem și noi la fel ca psalmistul «*Precum am auzit, așa am și văzut*» (Ps. 47,7).<sup>385</sup>

În timpul discuțiilor purtate de sinodalii de la Niceea, din 787, s-a încercat să se arate că există o tradiție bisericească veche, care este în favoarea imaginilor, la fel cum este una care statuează rolul cuvântului și al Scripturilor. Atât cuvântul, cât și imaginea sunt medii de comunicare și de împărtășire, care, odată percepute senzorial, luminează mintea celui care le-a receptat. Deși văzul și auzul receptează în mod diferit cuvântul și imaginea, totuși obiectul cunoașterii este același, iar cele două modalități posibile de dobândire a cunoașterii sunt într-o relație de interdependență. Ambele aduc în actualitate evenimente trecute, dar cu relevanță pentru mântuire, și doar împreună pot crea o perspectivă completă asupra acelor evenimente.

Al doilea text despre relația dintre cuvânt și imagine susține aceeași perspectivă a interdependenței celor două medii de comunicare și împărtășire:

„Dacă [Părinții Bisericii] nu ne-ar fi transmis Evanghelia pentru a o citi, atunci nu ne-ar fi transmis nici să pictăm icoane.

<sup>385</sup> Mansi 220 E - 221 A, tradus după varianta engleză din DANIEL SAHAS (aut.), *Icon and logos : sources in eighth-century iconoclasm*, University of Toronto Press, Toronto; Buffalo, 1986, p. 61; și cea germană GÜNTER LANGE (aut.), *Bild und Wort* (= Ikon Bild Theologie), Schöningh, Paderborn [u.a.], 1999, p. 175 cu consultarea textului original.

Cum însă au făcut-o pe cea dintâi, o fac și pe cea de-a doua. Reprezentarea scenelor în culori urmează narațiunii evanghelice, și narațiunea evanghelică urmează narațiunea icoanelor. Ambele sunt bune și vrednice de cinstire. Căci cele ce arată una către cealaltă, fără îndoială că se luminează reciproc. Spre exemplu, dacă spunem: Soarele este deasupra pământului, înseamnă că este, fără îndoială, zi. Când spunem «este zi» înseamnă că soarele se găsește deasupra pământului. La fel este și în acest caz: când vedem icoana îngerului aducând Vestea cea Bună Fecioarei, trebuie să ne aducem aminte că «a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu, într-o cetate din Galileea, al cărei nume era Nazaret, către o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David; iar numele fecioarei era Maria. Și intrând îngerul la ea, a zis: Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei» (Lc. 1, 26-28). Astfel din Evanghelie auzim despre taina împărtășită Fecioarei prin înger, și astfel ne amintim de ea, iar în icoană vedem același lucru și percepem evenimentul cu și mai mare putere.”<sup>386</sup>

Transmiterea în scris a Evangheliei are același statut și este în aceeași măsură obligatorie ca și pictarea icoanelor, ambele fiind transmise de Părinții Bisericii din vechime. Legătura lor de interdependență este subliniată aici cu mai multă tărie decât anterior: fiindcă Părinții au transmis Evanghelia, tocmai de aceea transmit și icoanele. Iar icoanele figurează ceea ce evangheliile povestesc, și din nou, evangheliile rela-

---

<sup>386</sup> Mansi 269 AB, tradus după varianta engleză DANIEL SAHAS, *Icon and logos : sources in eighth-century iconoclasm*, p. 98; confruntată cu traducerea germană GÜNTER LANGE, *Bild und Wort*, p. 176 și cu consultarea originalului. .

tează același conținut pe care îl găsim în icoane. Suntem deci în mijlocul unei mișcări circulare ce ne trimite de la icoană la Scriptură și înapoi. Iar această mișcare circulară este permisă de unicitatea cunoașterii mediată de cuvânt și de imagine, acestea din urmă fiind amândouă vrednice de aceeași cinstire. Ajungem astfel la afirmația centrală a textului citat anterior, o afirmație reluată de altfel și în Horosul final, chiar dacă reformulată: imaginea și cuvântul se explicitează și se amplifică reciproc. Urmează apoi două comparații care vin în sprijinul dovedirii afirmației de mai sus. Importantă pentru noi este cea de-a doua comparație, cea care face referire strict la relația dintre cuvântul scripturii și icoană. Imaginea pictată a Arhanghelului Gavriil face trimitere la textul evanghelic ce relatează evenimentul Bunevestiri. Descrierea scripuristică umple de conținut imaginea iconică, iar aceasta din urmă intensifică experiența apropierei de taina dumnezeiască. Cele două la un loc oferă deplinătatea cunoașterii, așa cum a fost ea transmisă de tradiția Părinților Bisericii.

### V. 5. 4. 3. Horosul de la Niceea II

Pentru o bună înțelegere a deciziilor Sinodului Ecumenic Niceea II, trebuie să spunem de la bun început că rostul acestora nu era acela de a argumenta în amănunt o învățătură, ci în primul rând sinodalilor le revine sarcina de a mărturisi și afirma credința, lucru pe care l-au făcut cei 310 episcopi adunați în 787<sup>387</sup>. Citându-l pe Christoph Schönborn putem spune că „un sinod nu este o academie

<sup>387</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 24.

teologică”<sup>388</sup>, și ca atare și așteptările trebuie să fie de o altă natură.

Sinodalii de la Niceea au început prin a afirma lipsa de temeinicie a pretenției de ecumenicitate a Sinodului de la Hieria, care, pe de o parte nu avea acordul Pentarhiei<sup>389</sup> (Roma nu participase nici măcar prin reprezentanți ori scriitori), iar pe de altă parte, acel Sinod nu putea fi ecumenic întrucât nu se găsea în acord cu celelalte șase Sinoade ecumenice<sup>390</sup>. Odată respinse pretențiile sinodului din 754, ierarhii adunați la Niceea au dat o mărturisire de credință prin care au reafirmat vrednicia de cinstire a icoanelor. Iată un fragment consistent din această declarație:

„Hristos, Dumnezeuul nostru, care ne dăruiește lumina cunoștinței Sale și care ne-a eliberat din întunericul și nebulnia idolilor și care a ales ca mireasă Sfânta Sa Biserica universală, care este fără pată și fără zbârcitură<sup>391</sup>, a promis deopotrivă că El o va păstra așa. El a făgăduit aceasta ucenicilor Săi zicând: „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului”<sup>392</sup> (). El a făcut însă această promisiune nu numai Apostolilor, ci și nouă, care prin aceștia am venit la credința în numele Său.

Există însă unii care dau uitării acest dar și incităi de dușmanul cel amăgitor (satana) s-au îndepărtat de la gândirea cea

<sup>388</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 156.

<sup>389</sup> NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. II, p. 269.

<sup>390</sup> MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, p. 136.

<sup>391</sup> Efeseni 5, 27

<sup>392</sup> Matei 28, 20

dreaptă: ei s-au pus împotriva tradiției Bisericii universale și au greșit față de Adevăr [...] Căci au îndrăznit să arunce din biserici podoabele plăcute lui Dumnezeu. [...] Ei acuză Sfânta Biserică, cea unită cu Hristos și nu fac distincție între sacru și profan, considerând că icoanele Mântuitorului și ale sfinților sunt la fel cu imaginile drăcești ale idolilor. De aceea Domnul, nemairăbdând să vadă poporul său afectat de asemenea boală, ne-a chemat pe toți episcopii de pretutindenii pentru ca, cu râvnă sfântă și cu porunca binecredincioșilor noștri împărați Constantin și Irina, să fie restabilită sfânta tradiție a Bisericii universale, prin proclamația noastră. În acest timp să examinăm cu grijă și să cercetăm și să urmăm numai sensul adevărului; să nu lăsăm nimic deoparte, să nu adăugăm nimic, ci să păstrăm neschimbat tot ceea ce aparține Bisericii universale, în felul acesta, vom respecta cele prescrise de cele șase sinoade ecumenice. [...]

Așadar noi păstrăm toate tradițiile bisericești, așa cum ne-au fost încredințate, prin scris sau prin viu-grai, fără să le denaturăm prin inovații. Una dintre aceste tradiții este pictarea sfintelor icoane. Fiindcă ea corespunde relatărilor Evangheliei, ne este folositor să întărim credința în adevărata și nu închipuita întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu și să ne agonisim un mare folos. Căci cele care se lămuresc unele pe celelalte au în mod clar aceeași semnificație. Mergem, așadar, pe calea împăratească dacă urmăm învățătura Sfinților Părinți, de Dumnezeu inspirată, și tradiția Bisericii universale, căci știm că această tradiție izvorăște de la Duhul Sfânt care se află în Biserica.

De aceea noi afirmăm cu toată grija și precizia că semnul cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, ca și sfintele și preacinstitele icoane care sunt confecționate din culori, din pietre de mozaic sau dintr-alt material corespunzător, icoanele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ale Sfintei Fecioare și Maici a Domnului, ale îngerilor și ale sfinților trebuie să fie așezate în biserici, în paraclise, pe veșmintele liturgice, pe pereți și pe plăci, în case și pe drumuri, spre slava lui Dumnezeu. Căci, cu cât privim mai des pe cei reprezentați în icoane, cu atât ne vom aduce aminte mai mult de model prin vederea chipului său; și noi le iubim și le sărutăm și le cinstim, desigur nu cu acea adorare care, după credința noastră, se cuvine numai firii dumnezeiești, ci așa precum sunt cinstite cinstita și de viață făcătoare Cruce, Sfânta Evanghelie și celelalte lucruri sfinte; de aceea, după evlaviosul obicei cel vechi, le sunt aduse spre cinstire tămâie și lumini. «Pentru că cinstea dată chipului trece asupra prototipului»<sup>393</sup>. Așadar, cel care cinstește icoana, în ea cinstește persoana celui reprezentat în ea.<sup>394</sup>

În întreaga dezbatere privind statutul imaginilor sacre, rolul tradiției a fost cât se poate de central. Când am vorbit despre contextul doctrinar al izbucnirii iconoclasmului am arătat că atât unii, cât și ceilalți considerau a fi deținătorii

<sup>393</sup> Această celebră formulă care îi aparține Sfântului Vasile cel Mare este preluată din tratatul „Despre Sfântul Duh” XVIII, 45, vezi traducerea românească în VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, p. 60.

<sup>394</sup> Fragmentul acesta amplu din Horos-ul Sinodului de la Niceea, din 787, este citat după traducerea românească din: CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 156-158; fiind însă modificat pe alocuri ca urmare a unei lecturi comparare cu traducerea engleză DANIEL SAHAS, *Icon and logos : sources in eighth-century iconoclasm*, pp. 176-179; și germană: GERVAIS DUMEIGE, *Nizäa II*, pp. 293-295.



adevăratei tradiții<sup>395</sup>. La fel, Sfântul Ioan Damaschin se consideră pe sine doar un simplu mesager al tradiției, care își propune în mod expres să nu spună nimic de la sine, ci doar să adune cuvintele Părinților<sup>396</sup>. Prin urmare nu este deloc surprinzător faptul că argumentul principal invocat de sindalii de la Niceea II este tocmai cel al tradiției. Pentru Biserică tradiția este mediul în care și prin care lucrează Duhul Sfânt, cel care „leagă toate generațiile de credincioși de sursa istorică a credinței și ține mereu vie și prezentă această sursă”<sup>397</sup>. În Biserica aceasta, aflată sub adumbrirea Duhului Sfânt, icoanele au fost totdeauna prezente și cinstite<sup>398</sup>.

Iconoclaștii invocă tradiția, însă în sens invers. Dacă iconodulii insistă asupra continuității din primele veacuri creștine și până în prezent, iconoclaștii postulează căderea din adevăr și din tradiție, reprezentată de cultul icoanelor. Adevărata tradiție este obturată de adaosuri și modificări ulterioare. Prin urmare iconoclaștii se simt chemați să reformeze tradiția recentă, vie, în sensul unei întoarceri la o

<sup>395</sup> Marie Jose Mondzain notează în acest sens, nu fără o urmă de ironie: „Să nu ne amăgim, pentru a născoci o nouă lume în numele conservatorismului trebuie să dai dovadă de mare ingeniozitate”, MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, iconomie*, p. 103.

<sup>396</sup> Edificatoare pentru înțelegerea sensului originalității este afirmația lui Zissimos Lorenzatos: „Originalitatea înseamnă să rămâi fidel originalelor” ZISSIMOS LORENZATOS, *The Drama of Quality* (= Romiosyni Series 16), traducere de Liadain Sherrard, Denis Harvey, Evia, 2000, p. 15; preluată ca motto al monografiei dedicate de Andrew Louth lui Ioan Damaschinul: ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*.

<sup>397</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 158.

<sup>398</sup> Vezi sinteza argumentelor în favoarea continuității aduse de iconofili la: MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 137-138.

presupusă tradiție autentică. Ei „resping tradiția vie în care ei înșiși se află: tradiția unei Biserici favorabile sfințelor icoane”<sup>399</sup>. Avem de-a face cu două viziuni diferite asupra aceleiași tradiții. Dacă iconofilii se simt integrați în tradiție, ca mediu al prezenței Duhului Sfânt, iconoclaștii se raportează critic la ea. Consecințele unei astfel de raportări sunt sesizate cu multă finețe de cardinalul Christoph Schönborn: în clipa în care manifestăm neîncredere față de un anumit aspect al tradiției, atitudinea aceasta se poate generaliza. Răspunsul privind ceea ce este autentic și ceea ce este fals nu mai poate fi oferit de tradiția vie a Bisericii. Este necesară deconstrucția tradiției vii, pentru a putea identifica, în adânc o ipotetică tradiție autentică. Spațiul în care se intră astfel este plin de incertitudini, reperele pălesc, făcând loc subiectivismelor și proiecțiilor de tot felul. Prin urmare victoria iconofililor a fost „deopotrivă izbânda unei precise înțelegeri a tradiției: tradiția are valoare pentru că ea este expunerea organică și vie a adevărului, de fiecare dată nouă și totuși fidelă izvorului original”<sup>400</sup>.

Pentru a birui într-o luptă în care se utilizau și de o parte și de cealaltă texte patristice, sinodalii de la Niceea au întreprins o amplă analiză a citatelor din Sfinții Părinții folosite la Hieria pentru argumentarea deciziilor antiiconice. Hermeneutica episcopilor a presupus o serioasă cercetare a veridicității acelor fragmente, pe de o parte, și a contextului,

---

<sup>399</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 158.

<sup>400</sup> *Ibidem*, pp. 158-159.

pe de altă parte. Acest demers ar putea fi numit un istorico-criticism<sup>401</sup> *avant la lettre*, care le-a dat câștig de cauză<sup>402</sup>.

În fața acuzei de idolatrie, în mărturisirea de credință a Sinodului de la Niceea II s-a răspuns cu un argument hristologic cât se poate de practic: Hristos este Cel care ne-a eliberat din robia închinării la idoli, iar pe de altă parte, nu se poate admite nici o comparație între Hristos și idoli.

În clipa în care este adus în scenă acest argument, el este întărit de precizarea că icoanele se găsesc la același nivel cu evangheliile, și unele și celelalte având scopul comun de a propovădui realitatea Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu: „Fiindcă [pictarea icoanelor] corespunde relatărilor Evangheliei, ne este folositor să întărim credința în adevărata și nu închipuita întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu și să ne agonisim un mare folos.”<sup>403</sup> Această frază statuează echivalența teologică dintre cuvânt și imagine. Scopul icoanelor, în planul vizualului, este același cu al propovăduirii orale a Evangheliei. Ambele afirmă și rememorează Întruparea, pe de o parte, iar pe de altă parte înalță mintea celui care le contemplă și venerează la prototipul reprezentat<sup>404</sup>.

Urmează apoi în mărturisirea de credință al celui de-al VII-lea Sinod ecumenic un pasaj destul de criptic în traducerea românească, dar de maximă importanță pentru reliefaarea felului în care era înțeleș raportul dintre cuvânt

<sup>401</sup> KARL CHRISTIAN FELMY, „Uzul rațiunii și viața din Sfânta Liturghie”, *Tabor* 1 (aprilie 2010), traducere de Paul Siladi.

<sup>402</sup> Vezi detalii despre textele și scriitorii bisericești supuși discuției în capitolul „Patristic Hermeneutics” în MICHAEL ERIN DOOM, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”, pp. 138-144.

<sup>403</sup> Fragment din Horos-ul de la Niceea II, vezi supra.

<sup>404</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 25.

și imagine de sinodali: „Căci cele care se lămuresc unele pe celelalte au în mod clar aceeași semnificație”<sup>405</sup>. Cuvântul și imaginea se sprijină reciproc, la fel cum la nivel antropologic, auzul și văzul sunt complimentare. La nivel hristologic aceasta se traduce prin faptul că în Întrupare Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut auzit în cuvântul omenesc, la fel cum s-a arătat și în chipul omului<sup>406</sup>. Există deci o anume simultaneitate și complementaritate între cuvânt și chip/imagine, între cuvântul Evangheliei și icoană.

În continuare se arată că nu poate fi făcută nici o asemănare între cultul icoanelor și cultul idolilor, întrucât închinarea adusă icoanelor urcă la cei reprezentați pe ele, iar în sprijinul acestei afirmații este readusă în atenție afirmația, celebră în epocă și nu numai, a Sfântului Vasile cel Mare: „cinstea dată chipului trece asupra prototipului”<sup>407</sup>. În centru se găsește așadar persoana, care este cinstită în icoană, și niciodată materia inertă. Lucrul acesta a fost elaborat abia ulterior în teologia Sfântului Nichifor al Constantinopolului și a Sfântului Teodor Studitul.

După această prezentare generală a conținutului Horos-ului, să revenim asupra fragmentului care tratează raportul dintre cuvânt și imagine în plan teologic:

Una dintre tradiții este pictarea sfintelor icoane. Fiindcă ea corespunde relatărilor Evangheliei, ne este folositor să întâ-

<sup>405</sup> Fragment din Horos-ul de la Niceea II, vezi supra pp. 292-293.

<sup>406</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 159.

<sup>407</sup> „Despre Sfântul Duh” XVIII, 45 în SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scriseri I* (= Părinți și scriitori bisericești (PSB) 17), traducere de Dumitru Fecioru, I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 60.

rim credința în adevărata și nu închipuita întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu și să ne agonisim un mare folos. Căci cele care se lămuresc unele pe celelalte au în mod clar aceeași semnificație.

Trebuie de la bun început să precizăm aici, din nou, că ne găsim în fața unei decizii dogmatice și nu avem de-a face cu un text apologetic sau academic. Când am analizat textele despre icoane ale Sfântului Ioan Damaschin am putut observa că prezentarea icoanelor în paralel cu Evangheliile, sau a imaginii în paralel cu cuvântul are un scop apologetic, și prin urmare se regăsește în cadrul acestor tipuri de scrieri. Respectiv, avem mult mai mult material pentru analiza acestui raport în *Tratatele contra iconoclaștilor*, în vreme ce capitolul dedicat icoanelor din *Dogmatica* aceluiași autor, nu menționează nimic despre cuvânt. Resorturile care generează acest fapt sunt clare: cuvântul și Scripturile nu erau contestate, iar ținta iconofililor era aceea de a pune icoana, imaginea pe același nivel cu cuvântul. Aceeași atitudine o putem constata și în cazul documentelor Sinodului de la Niceea II, unde raportul cuvânt-imagine este mai detaliat, și Horos-ul final, unde sunt preluate doar concluziile dezbatărilor și adevărul este afirmat: aici compararea imaginii cu cuvântul are deja un rol secundar. Totuși, în foarte scurtul pasaj de mai sus regăsim într-o formă concentrată concluziile eforturilor intelectuale ale Patriarhului Gherman, ale Sfântului Ioan Damaschin și ale episcopilor sinodali de la Niceea din 787.

Așa cum am văzut mai devreme, părinții de la Niceea II considerau că în mod egal Scriptura și icoana ne-au fost transmise de tradiție, și de vechii părinți ai Bisericii. Lucrul

acesta este evidențiat pe scurt, accentul căzând în mod firesc pe icoana, care atunci se găsea în centrul dezbaterilor. Prin formula foarte scurtă „icoana corespunde relatărilor Evangheliei” este punctat conținutul comun al cunoașterii oferită de Scriptură, pe de o parte, și de icoană pe de altă parte, trimiterea de la icoană la Scriptură și invers constituind un flux continuu, integrat vieții creștine.

Atât icoana cât și Evanghelia întăresc și confirmă credința în „adevărata și nu închipuita întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu”. Suntem aruncați cu această afirmație în inima dezbaterilor hristologice, în fundal amintindu-ni-se de Sfântul Gherman al Constantinopolului, care a fost cel dintâi care a întemeiat puternic posibilitatea icoanei pe Întruparea lui Hristos, care punctează istoria și modifică radical raportul dintre văz și auz, restabilind un nou echilibru, în opoziție cu Legea Veche. Opoziție care se găsește în centrul *Tratatelor* Sfântului Ioan Damaschin.

Sublinierea credinței în „adevărata și nu închipuita” Întrupare se leagă profund atât de ereziile existente în epocă, cât și de teologia iconodulilor. Afirmația are ca țintă clară monofiziții și dochetiștii, teologiile lor având ca ultimă consecință refuzul imaginii. Ca o afirmație antidochetistă este înțeleasă și menționarea constantă de către Sfântul Ioan Damaschin a faptului că icoanele reprezintă nu doar minunile Fiului lui Dumnezeu întrupat, ci și Patimile Sale<sup>408</sup>.

Inima doctrinei despre cuvânt și imagine a părinților de la Niceea este constituită de afirmația, destul de criptică în traducere: „cele care se lămuresc unele pe celelalte au în

---

<sup>408</sup> Vezi în acest sens considerațiile lui G. Lange despre „Bilderprogramm”-ul Sfântului Ioan Damaschin GÜNTER LANGE, *Bild und Wort*, p. 133.

mod clar aceeași semnificație”, sau, în traducerea părintelui Ioan Ică jr. „căci ca unele ce în chip neîndoielnic se arată una pe cealaltă, ele (cuvântul și icoana) au în mod evident și aceeași valabilitate”<sup>409</sup>. Cuvântul și icoana se indică una pe cealaltă, trimit una la cealaltă și în felul acesta se lămuresc sau se explică reciproc. Din cauza aceasta ele se găsesc la același nivel, fiind amândouă vrednice de aceeași cinstire.

Cinstirea icoanelor restabilită la Sinodul din 757 nu a fost de lungă durată. Contextul istoric, dar și o serie de probleme teologice care au rămas nelămurite au provocat reizbucnirea crizei iconoclaste, complicată în plus și de relațiile tensionate cu apusul. Lucrurile se vor clarifica definitiv abia câteva decenii mai târziu, în 843, dar, pentru a se ajunge acolo a fost esențială contribuția Sfântului Nichifor al Constantinopolului și a Sfântului Teodor Studitul, în scrierile cărora putem spune că iconologia bizantină își atinge apogeul<sup>410</sup>.

### ***V. 5. 5. Nichifor al Constantinopolului***

Patriarhul Nichifor al Constantinopolului am putea spune că este marele absent din teologia românească, fiind foarte puțin studiat și deloc tradus, cu toate că la nivel internațional i-au fost dedicate câteva monografii valoroase<sup>411</sup>.

<sup>409</sup> TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*, p. 193.

<sup>410</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 26.

<sup>411</sup> ANNE JIPPE VISSER, *Nikephoros und der Bilderstreit*; PAUL J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus*; PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople*; JOHN J. TRAVIS, *The Role of Patriarch Nicephorus (A. D. 758-828), Archbishop of Constantinople, in the Iconoclastic Controversy*; CARL J

### V. 5. 5. 1. Biografia<sup>412</sup>

Nichifor, cel care a fost Patriarh al Constantinopolului între anii 806-815, se știe cu precizie că s-a născut în capitala Imperiului Bizantin, însă anul exact este încă disputat de istorici: 750<sup>413</sup> sau 757/758<sup>414</sup> (această dată este cea acceptată de majoritatea istoricilor contemporani). Nichifor provine dintr-o familie de funcționari imperiali, tatăl său, Teodor, deținând funcția de *asekretis* (secretar) în timpul împăratului iconoclast Constantin al V-lea, cel care de altfel îl și trimite în exil împreună cu întreaga sa familie în timpul crizei iconoclaste<sup>415</sup>, pentru vina de a i se fi opus<sup>416</sup>. Teodor, tatăl viitorului patriarh, moare probabil în 767, tânărul rămânând în grija mamei sale Evdochia și beneficiind de o bună educație generală<sup>417</sup>. Când Nichifor s-a întors

LARDIERO, *The Critical Patriarchate of Nikephoros of Constantinople*, Ann Arbor, Michigan, 1993.

<sup>412</sup> Sursa principală pentru această schiță biografică a Patriarhului Nichifor o reprezintă studiul THOMAS PRATSCH, „Nikephoros I (806-815)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Frankfurt am Main [u.a.], 1999, p. 109 ș.u.

<sup>413</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 161.

<sup>414</sup> PAUL J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus*, p. 54; THOMAS PRATSCH, „Nikephoros I (806-815)”, p. 109.

<sup>415</sup> RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, p. 110.

<sup>416</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828)*, *Patriarch of Constantinople*, p. 37.

<sup>417</sup> RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, p. 112.



în Constantinopol a lucrat ca secretar al împăraților Irina și Constantin al VI-lea<sup>418</sup>.

La Sinodul al VII-lea ecumenic Nichifor apare pentru prima dată în prim-plan, când încă laic fiind, a lecturat în public traducerea grecească a scrisorii trimise papa Adrian împăratului Constantin al VI-lea și Irinei<sup>419</sup>. Christoph Schönborn afirmă că Nichifor ar fi participat la acest Sinod în calitate de trimis al împăratului<sup>420</sup>, lucru ce nu poate fi totuși susținut cu prea multe argumente. Oricum, participarea aceasta este deosebit de importantă, întrucât îl familiarizează pe viitorul patriarh cu dezbaterile, argumentele și deciziile iconodulilor.

Pentru Nichifor urmează apoi o perioadă mai lungă de liniște, deoarece se retrage și părăsind Constantinopolul întemeiază o serie de mănăstiri pe țărmul răsăritean al Bosforului<sup>421</sup>. Aici a trăit în sărăcie și asceză<sup>422</sup> timp de mai mulți ani, după care, reîntors la Constantinopol în jurul anului 802 a ocupat o vreme funcția de conducător al unui așezământ social<sup>423</sup>. Sursele nu spun foarte multe despre timpul petrecut de Nichifor în această calitate, până în anul 806 când a fost numit Patriarh<sup>424</sup>.

<sup>418</sup> ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/3, vol. 3, p. 1477.

<sup>419</sup> RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, p. 113.

<sup>420</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 161.

<sup>421</sup> ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/3, vol. 3, p. 1477.

<sup>422</sup> RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, p. 114.

<sup>423</sup> ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/3, vol. 3, p. 1477.

<sup>424</sup> RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, p. 116.

Pentru ocuparea acestei demnități, Sfântul Nichifor a beneficiat de susținerea împăratului omonim, Nichifor<sup>425</sup>, avându-l contracandidat pe Sfântul Teodor Studitul, care era puternic sprijinit de unchiul său, Platon<sup>426</sup>, cel care fusese starețul mănăstirii Sakkudion, iar care în această perioadă trăia ca simplu monah la mănăstirea Studion<sup>427</sup>. Aceștia au protestat viguros împotriva numirii lui Nichifor, care era laic, considerând că o asemenea slujire ar trebui exercitată de cineva care s-a ridicat treptat până acolo, adică de un episcop sau un monah. Pentru că nu s-a ajuns la o înțelegere între cele două părți, Teodor Studitul a fost arestat pentru o perioadă de 24 de zile<sup>428</sup>, în timpul în care Nichifor a primit hirotonia și a fost întronat. Festivitățile au avut loc în Duminica Paștilor, 12 aprilie 806, în Biserica Sfânta Sofia din Constantiopol<sup>429</sup>.

Situația în care se găsea patriarhul nou ales nu era deloc una fericită sau ușor de gestionat. Avea de-a face cu un împărat care voia să controleze integral Biserica. Nichifor nu a putut accepta așa ceva, cu toate că își datora poziția sprijinului imperial. Tragedia pe care o trăia noul patriarh, apreciază Patrick O'Connell, era de fapt tragedia Bisericii sub împărați care ridicau pretenții ce depășeau sfera responsabilităților lor. Din fericire Nichifor era un om care

---

<sup>425</sup> Vezi despre biografia succintă a acestui împărat în: ALEXANDER P. KAZHDAN, *The Oxford dictionary of Byzantium*/3, vol. 3, p. 1476.

<sup>426</sup> RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, p. 117.

<sup>427</sup> MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 83.

<sup>428</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828)*, *Patriarch of Constantinople*, p. 41.

<sup>429</sup> RALPH-JOHANNES LILIE, *Die Patriarchen*, p. 118.

întrupa modelul de spiritualitate bizantină, și pentru el Biserica reprezenta o valoare mai mare decât statul<sup>430</sup>.

În această perioadă continuă la Constantinopol ceea ce este cunoscut în istorie sub titlul de „schisma micheiană”, care îi opune pe monahii studiți, Patriarhului. Istoria aceasta este mult prea amplă pentru a intra în detalii în această scurtă notiță biografică<sup>431</sup>, de reținut este însă conflictul deschis între monahii studiți și Patriarh.

În anul 811 împăratul Nichifor este ucis într-o bătălie cu bulgarii, iar fiul său este grav rănit. În consecință pe tronul Bizanțului este așezat Mihail I Rangabe, pentru alegerea căruia un cuvânt greu de spus a avut și Patriarhul<sup>432</sup>. Odată cu ascensiunea la putere a acestui împărat tensiunile cu studiții s-au mai domolit, fără a fi însă cu totul depășite. Biserica a prosperat în timpul lui Mihail I, însă tensiunile în jurul problemei imaginii au reapărut odată cu urcarea pe tron a împăratului Leon al V-lea. Acesta a fost proclamat împărat în anul 813, după ce predecesorul său suferise o înfrângere cumplită în războiul cu bulgarii<sup>433</sup>. Mihail I se retrage la o mănăstire, iar Leon Armeanul, la urcarea pe tron promite solemn patriarhului că va păstra Ortodoxia, și nu

<sup>430</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople*, p. 42; vezi și: ANNE JIPPE VISSER, *Nikephoros und der Bilderstreit*, p. 58., d

<sup>431</sup> Vezi detalii în capitolul „Teodor Studitul și criza micheiană” în: MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 180 ș.u.

<sup>432</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople*, p. 44.

<sup>433</sup> GEORG OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, pp. 167-168.

va interveni mai cu seamă în problema cinstirii icoanelor<sup>434</sup>. Lucrurile s-au dovedit a sta tocmai invers.

Pe fundalul înfrângerilor militare suferite de bizanțini, problema idolatriei în cazul icoanelor se repune cu gravitate. Leon al V-lea îl imită pe predecesorul său, pe Leon Isaurul și redeclanșează o amplă mișcare iconoclastă (istoricul T. Gregory observă faptul că Leon își botează fiul cel mai mare Constantin, pentru ca identificarea cu predecesorul său să fie deplină<sup>435</sup>). În consecință, la un an după întronizarea sa, Leon cere să fie reinvestigată problema iconoclasmului, însărcinându-l cu aceasta pe Ioan Gramaticul<sup>436</sup>, un tânăr monah foarte instruit, care de altfel rămâne cel mai bun teolog iconoclast din cea de-a doua perioadă<sup>437</sup>, și care va deveni mai târziu patriarh al Constantinopolului<sup>438</sup>. Patriarhul Nichifor a protestat împotriva acestei inițiative, insistând pe lângă împărat să nu tulbure Biserica<sup>439</sup>. Protestele sale au

<sup>434</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople*, p. 47.

<sup>435</sup> TIMOTHY E. GREGORY, *A history of Byzantium* (= Blackwell history of the ancient world), Blackwell, Malden MA [u.a.], 2005, p. 205.

<sup>436</sup> Am preferat varianta Ioan Grammatikos, în detrimentul traducerii numelui sau cu Gramaticul (cf. CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 161) ; sau Gramaticianul (cf. ALEKSANDER ALEKSANDROVIČ VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 306) ; Despre rolul acestor intelectuali vezi ROBERT HENRY ROBINS, *The Byzantine grammarians*.

<sup>437</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 161.

<sup>438</sup> Vezi biografia acestui patriarh RALPH-JOHANNES LILIE, „Ioannes VII Grammatikos (837-843)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Frankfurt am Main [u.a.], 1999.

<sup>439</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople*, pp. 47-48.

fost însă zadarnice. Grupul iconoclast al lui Ioan Gramaticul elaborează o amplă mărturisire de credință iconoclastă, care îi este prezentată patriarhului pentru a o semna în anul 814. Fidel convingerilor sale, Nichifor refuză să facă acest lucru. Un an mai târziu în Biserica Sfânta Sophia are loc un sinod iconoclast, care reafirmă deciziile Sinodului de la Hiera din 754<sup>440</sup>. Nichifor îi scrie împăratului și se oferă să părăsească scaunul patriarhal, cu condiția ca cinstirea icoanelor să nu fie desființată. Evident că intervenția aceasta a fost total inutilă. Leon V îi cere patriarhului să renunțe la demnitatea sa, întrucât Biserica nu mai are nevoie de el. Nichifor refuză să își părăsească în aceste condiții funcția de bunăvoie. În cele din urmă este silit de garda imperială, care îl și însoțește în exil. Restul vieții lui Nichifor s-a petrecut la două dintre mănăstirile pe care acesta le înființase pe malul Bosforului. Condițiile exilului nu au fost foarte grele, fostul patriarh având atât hrană, cât și cărți<sup>441</sup>. Tot atunci sunt surghiuniți o seamă de monahi iconofili, între care se numără și Teodor Studitul. Din nou icoana lui Hristos de deasupra porții Chalke a fost dată jos<sup>442</sup>.

În izolare Sfântul Nichifor a revenit la relații bune cu Teodor Studitul<sup>443</sup>, cei doi fiind marii teologi ai renașterii iconodule din Bizanțul secolului al IX-lea.

<sup>440</sup> TIMOTHY E. GREGORY, *A history of Byzantium*, p. 205.

<sup>441</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople*, p. 49.

<sup>442</sup> TIMOTHY E. GREGORY, *A history of Byzantium*, p. 205.

<sup>443</sup> PATRICK O'CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople*, p. 50.

Nichifor a murit în anul 829, după ce a reușit să compună o serie de texte edificatoare pentru evoluția ulterioară a teologiei imaginii<sup>444</sup>.

#### **V. 5. 5. 2. Apologia imaginii la Sfântul Nichifor al Constantinopolului**

Doctrina pro-imagine a Sfântului Nichifor a fost concepută în perioada de aproape 15 ani a exilului său pe malul Bosforului (815-829). În scrierile sale găsim o respingere temeinică, cuvânt cu cuvânt, a scrierilor care contestau cinstirea icoanelor. Nichifor înfruntă atât pe vechii părinți care au furnizat argumente iconoclaștilor (Eusebiu la Cezareei, Epifaniei al Salaminei<sup>445</sup>), cât și lucrările împăratului Constantin al V-lea și ale Sinodului de la Constantinopol din 815<sup>446</sup>.

Când am vorbit despre respingerea în 787 a deciziilor iconoclaste a Sinodului de la Hieria, am putut vedea că argumentele hristologice furnizate de Constantin al V-lea, în principal acuzațiile de monofizitism sau de nestorianism, fuseseră respinse în bloc, fără o argumentație adecvată. Abia

---

<sup>444</sup> Vezi traducerea franceza a acestora: NICEPHORUS, *Discours contre les iconoclastes : discussion et réfutation des bavardages ignares, athées et tout à fait creux de l'irreligieux Mamon contre l'incarnation de Dieu le verbe notre sauveur*.

<sup>445</sup> Despre iconoclasmul Sfântului Epifanie al Salaminei vezi studiul: NICOLAE CHIFĂR, „Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al iconoclasmului”.

<sup>446</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 161.

acum, la o distanță de câteva decenii, toate acestea sunt foarte serios și sistematic respinse de excelentul logician care a fost patriarhul Nichifor.

Lupta pentru și împotriva imaginii s-a dat prin intermediul cuvintelor, care mereu au fost tălmăcite și răstălmăcite. Clarificările conceptuale reprezintă și pentru hristologia lui Nichifor un punct de pornire deosebit de important. Necircumscribilitatea lui Hristos fusese argumentul hristologic fundamental utilizat de împăratul Constantin al V-lea și preluat apoi de toate generațiile de iconoclaști care i-au urmat. Acestui concept îi face patriarhul aflat în exil o foarte amănunțită analiză, la capătul căreia concluzia este una singură: iconoclaștii făceau o confuzie. Trupul Fiului lui Dumnezeu în-omenit este circumscris<sup>447</sup>. Nichifor pornește de la întrebarea dacă îngerii, care sunt nevăzuți, pot fi reprezentați în icoane. Iconoclaștii resping acest lucru, bazându-se pe faptul că îngerii ar fi „necircumscriși”. Autorul nostru sesizează însă faptul că aici discuție nu se poartă pe seama circumscribilității sau a necircumscribilității unor făpturi, ci întrebarea este dacă îngerii pot fi reprezentați. Iconoclaștii făceau, în opinia lui Nichifor o cumplită confuzie de termeni. A picta sau a reprezenta nu este totuna cu a circumscrie. În limba greacă avem de-a face cu doi termeni foarte apropiați *graphēin*<sup>448</sup>, a scrie și *perigraphēin*<sup>449</sup>, a cir-

<sup>447</sup> PAUL J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus*, p. 193.

<sup>448</sup> cf. ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, p. 176.

<sup>449</sup> Acest verb are în limba greacă două semnificații principale. Pe de o parte înseamnă a desena conturul, a schița ceva, iar pe de alta parte înseamnă a determina, a limita sau a fixa o limită. În acest ultim sens termenul mai poate avea și semnificația de a separa printr-o limită, de a exclude. Cf. *ibidem*, p. 686.

cumscris<sup>450</sup>. Apropierea aceasta face posibile jocurile de cuvinte, dar, în același timp, înlesnește și confuziile. Cei doi termeni nu sunt în nici un caz interșanjabili. Existența creată în ansamblu este circumscrisă, adică este limitată. Dar asta nu înseamnă că orice este limitat sau circumscris poate fi și reprezentat. Acesta este spre exemplu cazul sufletului, care, deși circumscris, totuși nu poate fi scris, nu poate fi reprezentat grafic. Chestiunea centrală este dacă Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, poate sau nu poate fi pictat<sup>451</sup>.

Clarificările pe care le face Sfântul Nichifor al Constantinopolului merg mai departe. Pentru a aduce un plus de precizie noțiunii de imagine sau de reprezentare grafică, autorul nostru aduce în discuție un termen de maximă importanță pentru dezvoltarea ulterioară a discuției în jurul icoanei: *asemănarea*. Relația dintre imagine și model este în principal o relație de asemănare. Pictarea unei imagini nu înseamnă în nici un caz circumscrierea prin această acțiune a celui reprezentat. Dimpotrivă, circumscrierea este o condiție prealabilă, obligatorie pentru ca reprezentarea să fie posibilă<sup>452</sup>.

Atunci când am vorbit despre Sfântul Ioan Damaschin și cele șase definiții pe care acesta le dă imaginii, am arătat că monahul din Palestina a omis să facă o distincție esențială: separarea între imaginea naturală<sup>453</sup> și imaginea ar-

---

<sup>450</sup> O explicație a diferenței dintre cei doi termeni (e drept că mai ambiguă decât la Schönborn) se poate citi și la: MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, iconomie*, pp. 132-133.

<sup>451</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 162-163.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>453</sup> Problema imaginii naturale în gândirea patristică în general și în special în gândirea Patriarhului Nichifor este foarte doct făcută în: MARIE-



tificială<sup>454</sup>. Iată definiția pe care o dă Sfântul Nichifor imaginii artificiale:

„Chipul este asemenea cu modelul și, prin asemănare, exprimă întregul chip văzut al celui pe care îl reprezintă, dar rămâne deosebit prin fire de acesta, prin faptul că are altă materie. Sau: chipul artistic este o imitare a modelului și copia acestuia; el este însă deosebit de model prin diferența existentă între firele celor doi... Căci, dacă nu se deosebește cu nimic de model, nu este chip, ci însuși modelul.”<sup>455</sup>

Trecerea fundamentală pe care Sfântul Nichifor o realizează este mutarea accentului de pe participare a modelului la imagine, o gândire de factură pl tonică, pe imaginea artificială, care prin natura ei este diferită de model. Pentru a face această operațiune, Nichifor se folosește de instrumentarul conceptual oferit de categoriile aristotelice. În mod concret, Patriarhul se folosește de categoria relație. Imaginea este întotdeauna relațională. Imaginea se definește pe sine doar în raport cu ceva exterior și diferit ei. Imaginea este întotdeauna imaginea a ceva, după cum subliniază Jean

---

JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, economie*, p. 106 ș.u.

<sup>454</sup> În traducerea românească a lucrării lui Christoph Schönborn contraponderea imaginii naturale o reprezintă imaginea artistică. Am preferat să vorbesc despre o imagine artificială, în locul celei artistice, întrucât textele Patriarhului Nichifor vorbesc despre acest tip de imagine ca despre un produs al „tekhne”. Vezi pe această temă și: *ibidem*, p. 106.

<sup>455</sup> PG 100, 277 A trad. rom. în CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 164.

Delacour<sup>456</sup>. Iar Întruparea este în același timp și o „în-imaginare”, conform unei expresii a lui Marie-José Mondzain<sup>457</sup>.

În acest punct, vital pentru înțelegerea imaginii, Nîchifor mută perspectiva dinspre platonism, care lăsa să se înțeleagă o anume participare a imaginii la ființa modelului (cum este cazul Sfântului Ioan Damaschin), spre aristotelism, conceptul cheie fiind acela de asemănare<sup>458</sup>. Iar

„[a]semănarea este o relație care se găsește totdeauna între doi poli: între ceea ce este asemănător și realitatea cu care acesta este asemenea. Aceste două realități sunt unite și legate prin aceeași înfățișare, chiar și atunci când ele sunt deosebite după firea lor. Și chiar atunci când amândouă (image și model) sunt două realități diferite, după fire ele nu sunt cineva și altcineva, ci una și aceeași. Căci prin reprezentarea aspectului original primim cunoașterea celui reprezentat și, în această reprezentare, putem privi persoana celui pictat”<sup>459</sup>.

Icoana este deci o realitate pur relațională, „care se întemeiază nu pe o participare tentativă la prototip, ci pe similitudinea ipostatică cu acesta. Între icoană și prototipul ei există atât diferență, cât și identitate: diferență de substanță

---

<sup>456</sup> JEAN DELACOUR, *Le cerveau et l'esprit*, Presses Universitaire de France, Paris, 1995, p. 101.

<sup>457</sup> MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, iconomie*, p. 111.

<sup>458</sup> Vezi pe tema asemănării capitolul „Iconomie iconică și relație mimetică” în *ibidem*, p. 119 ș.u.

<sup>459</sup> PG 100, 280 A citat în CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 165.

și identitate de similitudine ipostatică”<sup>460</sup>. Imaginea și modelul au în comun faptul că amândouă reprezintă aceeași persoană. În consecință alegoriile sau simbolurile nu vor fi niciodată icoane, potrivit doctrinei Patriarhului Nichifor, întrucât acestea nu includ asemănarea între prototip și imagine<sup>461</sup>.

O remarcă importantă pe care o face Nichifor al Constantinopolului împotriva iconoclaștilor privește trupul înviat al lui Hristos. Pentru iconoclaști, și în speță pentru împăratul Constantin al V-lea, trupul proslăvit al lui Hristos, după Înviere, s-a făcut nu doar nestricăcios, ci și necircumscriș. În felul acesta ne întoarcem din nou la conceptul vital pentru iconoclaști, anume *perigraphhein*. Împotriva acestor idei, Nichifor arată că circumscribilitatea aparține firii umane, asumate integral prin întrupare de Fiul lui Dumnezeu. Prin urmare însușirea aceasta este păstrată și după înviere, întrucât Domnul „s-a făcut om ca să-l elibereze pe om de moarte și nu de firea sa”, după cum notează Christoph Schönborn<sup>462</sup>.

„Nu avea nevoie trupul de necorporalitate ca să devină apoi și el de necircumscriș. Fiindcă omul nu fusese creat fără trup și trupul nu i-a fost adăugat după aceea din cauza păcatului... Căci în Hristos natura umană a fost reînnoită și păstrată și, cu toate că trupul asumat de Dumnezeu a fost în întregime îndumnezit, transformat și încoronat cu podoabe de negrăit, a devenit duhovnicesc și, depășind orice greutate

<sup>460</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 27.

<sup>461</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 166.

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 167.

materială și pământească, nu încetează totuși să fie trup; rămânând trup – oricum ar fi el –, va rămâne totuși circumscris. Căci calitatea de a fi circumscris nu a devenit din afară și prin păcat, după cum este cazul cu păcatul și cu celelalte patimi, ci ea este inerentă trupului: ea este, dacă aș putea spune așa, condiția trupului, definirea sa și rațiunea sa existențială”<sup>463</sup>.

Condiția trupească, cu tot ce înseamnă aceasta nu este o urmare a păcatului, ca în gândirea origenistă. Iar Nichifor arată că în cazul în care „ceva care aparține constituției ființiale a unei firi se schimbă, atunci nu mai este vorba de aceeași fire”<sup>464</sup>. Prin urmare nu firea este cea modificată, ci, modul ei de existență se înnoiește în Hristos. Firea omenască este îndumnezeită, fără a deveni altceva decât este, iar icoana „care îl arată pe Hristos în chipul Său omenesc este o ultimă garanție, un mod de pecetluire a acestei credințe”<sup>465</sup>.

În finalul acestei prezentări a teologiei icoanei elaborată de Patriarhul Nichifor trebuie să menționăm că acestuia i-au fost reproșate tendințe nestoriene în hristologie, dar, care rămân în „limitele Ortodoxiei”<sup>466</sup>. Echilibrul între diferitele tendințe prezentate până aici va fi realizat de iconologia Sfântului Teodor Studitul, care este considerată ca fiind cea mai profundă<sup>467</sup>.

---

<sup>463</sup> PG 100, 444 AB, tradus în: *ibidem*.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>467</sup> IOAN ICA JR., „Iconologia bizantină”, p. 28.

## V. 5. 6. *Sfântul Teodor Studitul*

Sfântul Teodor Studitul este probabil cel mai studiat, atât în România<sup>468</sup> cât și în afară<sup>469</sup>, dintre apărătorii bizantini ai icoanei. Acest lucru se datorează personalității com-

---

<sup>468</sup> Câteva titluri reprezentative pe această temă sunt: NIC. STREZA, „Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sf. Teodor Studitul”; TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*; MIRCEA BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul și puterea imperială”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (2003); ȘTEFAN IONESCU-BERECHET, „Învățătura Sfântului Teodor Studitul despre Sfintele Icoane și cinstirea lor”; MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”.

<sup>469</sup> Vezi spre exemplu: ALICE GARDNER, *Theodore of Studium. His Life and Times*, E. Arnold, London, 1905; THEODORE SIDERIS, „The Theological Position of the Iconophiles During the Iconoclastic Controversy”, vol. 17; THEODOR DAMIAN, *The icons: Theological and spiritual dimensions according to St. Theodore of Studion*, DigitalResearch@Fordham, 1993; THEODOR NIKOLAOU, „Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites”, vol. 7; THOMAS PRATSCH, *Theodoros Studites (759 - 826) - zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch* (= Berliner byzantinistische Studien 4), Lang, Frankfurt am Main [u.a.], 1998; ROMAN CHOLIJ, *Theodore the Stoudite: the Ordering of Holiness*, Oxford University Press, New York, 2002; THEODOR DAMIAN, *Theological and Spiritual Dimensions of Icons According to St. Theodore of Studion* (= Texts and studies in religion 94), E. Mellen Press, Lewiston, N.Y., 2002; GEORGIOS METALLIDIS, „Theodore of Studium Against the Iconoclasts: the Arguments of His Letters”, vol. 46; V. GRUMEL, „L' iconologie de Saint Théodore Studite”, *Echos d'Orient* 20 (1921); V. GRUMEL, „Jean Grammaticos et Saint Théodore Studite”, *Echos d'Orient* 36 (1937).

plexe a monahului studit, care a fost din plin implicat nu doar în viața spirituală, ci și în viața cetății.

### **V. 5. 6. 1. Biografia**

Sfântul Teodor a rămas cunoscut în istoria Bisericii cu supranumele *Studitul*, întrucât a fost format, iar apoi a condus în calitate de egumen celebra mănăstire bizantină Studion<sup>470</sup>, din Constantinopol. Sfântul Teodor s-a născut în 759, în capitala Imperiului Bizantin, într-o familie care făcea parte din nobilime<sup>471</sup>, fiind fiul funcționarului iconodul Photeinos și al Teocistei<sup>472</sup>. Având o situație financiară bună se poate presupune că Teodor a primit o educație pe măsură, însă nu există mențiuni concrete în acest sens. Este cert că cel care avea să devină ulterior starețul celei mai importante mănăstiri constantinopolitane a fost un om foarte bine educat, conform standardelor vremii sale (greacă, gramatică, retorică<sup>473</sup> și dialectică). Când anume a dobândit

<sup>470</sup> Despre această mănăstire și despre felul în care se viețuia acolo vezi: JULIEN LEROY, *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform* (= Geist und Leben der Ostkirche 4), Verlag Styria, Graz, 1969.

<sup>471</sup> Sursa principală pentru biografia Sfântului Teodor Studitul o constituie capitolul dedicat acestei teme în teza de doctorat deja citată: MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 76 ș.u.

<sup>472</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 29.

<sup>473</sup> Despre retorică în Bizanț vezi studiul lui Elizabeth Jeffreys în IAN WORTHINGTON, *A Companion to Greek rhetoric*, Blackwell Publishers, Malden MA /Oxford, 2007, pp. 166-184; dar și HENRY MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton ;Guilford, 1981, p. 9 ș.u.

aceste cunoștințe și cum anume (cu dascăl particular ori la o școală) nu se poate stabili<sup>474</sup>. În afara studiilor laice, educația religioasă a lui Teodor a fost, cel puțin în prima parte a vieții sale, făcută sub supravegherea mamei sale. Cultura viitorului monah s-a hrănit din lecturi patristice, dar și filosofice<sup>475</sup>, ceea ce îl face pe Teodor un foarte bun exponent al educației bizantine, care îmbina armonios teologia și filosofia.

Teodor a intrat în monahism în anul 781, împreună cu mai mulți membri ai familiei sale, așezându-se sub îndrumarea duhovnicească a unchiului său, Platon (a cărui influență fusese decisivă pentru convertirea întregii familii<sup>476</sup>), la mănăstirea Sakkudion, pe când avea doar 22 de ani<sup>477</sup>. În mănăstire Teodor s-a ocupat pe mai departe de lecturile patristice, citind cu predilecție texte ale Sfântului Vasile cel Mare, ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale Sfântului Grigorie de Nazianz, dublate permanent de studierea Sfintelor Scripturi<sup>478</sup>.

În anul 794 bătrânul Platon se îmbolnăvește, iar obștea de la Sakkudion alege ca stareț pe nepotul acestuia, pe Teodor, care avea în acel moment 35 de ani<sup>479</sup> (Teodor fusese hirotonit preot în 787, la scurtă vreme după Sinodul Ecu-

<sup>474</sup> MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 77.

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>476</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 29.

<sup>477</sup> IRÉNÉE HAUSHERR, *Saint Théodore Studite: l'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)* (= Orientalia Christiana 22), Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1926, p. 4.

<sup>478</sup> MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 82.

<sup>479</sup> *Ibidem*, p. 83.

menic<sup>480</sup>, prin punerea mâinilor patriarhului Tarasie<sup>481</sup>). Tânărul egumen s-a dorit un reformator al vieții monahale, drept pentru care a înlocuit idioritmia care se practica la Sakkudion cu viața de obște și a înăsprit regimul ascetic al monahilor<sup>482</sup>.

În anul 796 izbucnește criza (sau schisma) „moichi-ană”. Această criză este cauzată de faptul că în anul 795 împăratul Constantin al VI-lea o încheie într-o mănăstire pe soția sa Maria de Paflagonia, pentru ca să se căsătorească cu Teodota Cubicularia, o rudă apropiată a lui Teodor Studitul. În anul 797 preotul Iosif, iconomul Bisericii Sfânta Sofia, oficiază această căsătorie. Patriarhul Tarasie a acceptat situația de fapt (care în mod evident era împotriva oricăror rânduieli bisericești) de teama unei noi izbucniri a persecuțiilor iconoclaste. Comunitatea monahilor de la Sakkudion a fost profund revoltată din pricina aceasta, și, în mod ostentativ refuză comuniunea cu patriarhul<sup>483</sup>. Prin urmare Platon, împreună cu Teodor și alți monahi apropiați sunt trimiși în exil, la Tesalonic, unde ajung în anul 797. În același an însă Împărăteasa Irina dă o lovitură de stat și ia puterea din mâinile fiului ei. Monahii de la Sakkudion, plecați în exil sunt chemați să se întoarcă.

De la Sakkudion Teodor a plecat la Constantinopol, la mănăstirea Studion. Conform aprecierilor istoricilor bisericii mutarea aceasta s-a petrecut la finalul secolului VIII,

---

<sup>480</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 50.

<sup>481</sup> Pentru biografia Patriarhului Tarasie vezi CLAUDIA LUDWIG, THOMAS PRATSCH, „Tarasios (784-806)”.

<sup>482</sup> MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 86.

<sup>483</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 30.



probabil în anul 798<sup>484</sup>. Sub conducerea lui Teodor mănăstirea a cunoscut o înflorire deosebită, atât din punct de vedere duhovnicesc, cât și material. În anul 801, tronul Imperiului Bizantin a fost ocupat de împăratul Nichifor I. Acesta, un finanțist foarte bun, a vrut impozitarea mănăstirilor pentru a reabilita financiar imperiul. Lucrul acesta l-a pus în conflict cu studiții. Un motiv în plus a fost constituit de faptul că împăratul l-a preferat pentru demnitatea patriarhală pe Nichifor în locul lui Teodor. Conflictele dintre studiți și puterea imperială s-au prelungit pe toată durata domniei lui Nichifor, care a exilat monahii studiți alături de Sfântul Teodor<sup>485</sup>. Conflictul s-a domolit abia după ce tronul a fost ocupat de Mihail I Rangabe. Acesta îi recheamă pe studiți din exil și reușește să obțină împăcarea dintre Teodor și Patriarhul Nichifor<sup>486</sup>. Din păcate pentru situația Bisericii Mihail I este nevoit să renunțe la tron în urma înfrângerilor suferite în fața bulgarilor, iar tronul este ocupat de Leon V. După exilarea Patriarhului Nichifor, din 815, Teodor rămâne un fervent apărător al icoanelor, și prin urmare este și el exilat. Se poate întoarce la Constantinopol abia în anul 820, după moartea împăratului Leon și urcarea pe tron a urmașului acestuia, Mihail al II-lea<sup>487</sup>. Cinstirea icoanelor nu este restaurată de acest împărat, în pofda insistențelor lui Teodor și a celorlalți iconoduli, dar persecuția împotriva acestora din urmă încetează, ei fiind liberi să trăiască în afara Constantinopolului<sup>488</sup>. În aceste condiții Teodor a ales exilul de

<sup>484</sup> MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 90.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>486</sup> IOAN ICA JR., „Iconologia bizantină”, p. 33.

<sup>487</sup> MIRCEA-DINU BIDIAN, „Sfântul Teodor Studitul”, p. 108.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 109.

bunăvoie în Asia Mică, nevoind să trăiască în capitala Imperiului unde venerarea icoanelor era interzisă. A murit în anul 826, înconjurat de monahii pe care îi povățuia. Biserica îl pomeniște în fiecare an în ziua de 11 noiembrie, ziua trecerii sale la Domnul<sup>489</sup>.

### **V. 5. 6. 2. Învățătura despre icoane a Sfântului Teodor Studitul**

Concepția despre icoane a Sfântului Teodor Studitul este expusă în cele trei „Antiretice” scrise după re izbucnirea persecuției iconoclaste în anul 815, pe care le avem într-o excelentă traducere românească datorită părintelui Ioan I. Ică jr.<sup>490</sup> În aceste lucrări găsim răspunsul ortodox la obiecțiile iconoclaste ce fuseseră formulate cu mai bine de o jumătate de secol în urmă<sup>491</sup>.

Întreaga teologie a icoanei a lui Teodor Studitul se bazează pe paradoxul întrupării, pe faptul că Fiul Lui Dumnezeu Cel nevăzut, Se face văzut<sup>492</sup>. Sau, dacă e să folosim o sintagmă pe care am mai citat-o, care-i aparține lui Marie-José Mondzain-Baudinet, prin Întrupare Fiul lui Dumnezeu se în- imaginează<sup>493</sup>, adică devine accesibil prin intermediul văzului. Teodor Studitul este mult mai puțin logician și mai puțin sistematic decât Patriarhul Nichifor, dar este într-o

<sup>489</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

<sup>490</sup> TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*.

<sup>491</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 36.

<sup>492</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 170.

<sup>493</sup> MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, economie*, p. 111.

mai mare măsură teolog. Teodor Studitul s-a concentrat în elaborarea teologiei icoanei pe dovezi pur teologice, pe taina persoanei lui Hristos<sup>494</sup>. Punctul de pornire, dogmatic, al posibilității icoanei lui Hristos îl constituie caracterul „circumscris”, individual, concret al umanității Sale<sup>495</sup>. Odată cu Întruparea noi am văzut persoana Fiului lui Dumnezeu sau Ipostasul Cuvântului (Logosului)<sup>496</sup>. Icoana nu poate fi niciodată a unei naturi, care este doar o realitate abstractă ce poate fi dedusă prin cugetare, ci întotdeauna icoana este reprezentarea unei persoane anume, a unui ipostas, adică a unei realități concrete<sup>497</sup>, iar la baza iconoclasmlui stă o înțelegere deficitară a noțiunii de ipostas<sup>498</sup>. Sfântul Teodor definește conceptul de „persoană” în funcție de două aspecte: pe de o parte persoana este o existență autonomă, iar pe de altă parte ea este definită prin însușiri precise. Primul este un aspect al firii (pentru a fi persoana trebuie să devină o subzistență precisă), iar al doilea aspect aparține sferei cunoașterii, în sensul că o persoană poate fi recunoscută doar după proprietățile caracteristice individuale. Teologia icoanei are în vedere cel de-al doilea aspect, anume cunoașterea persoanei și nu a firii<sup>499</sup>. „Hristos a asumat și firea umană comună, dar, pentru că aceasta există dintotdeauna numai în mod concret, în indivizi, și Hristos este

<sup>494</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 171.

<sup>495</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 36.

<sup>496</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 171.

<sup>497</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 36; CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 171.

<sup>498</sup> IOAN ICĂ JR., „Iconologia bizantină”, p. 36; CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 175.

<sup>499</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, pp. 172-173.

om adevărat numai dacă firea Sa umană există ca ceva concret și individual”<sup>500</sup>. Înțelegerea raportului dintre natură și persoană a Sfântului Teodor este tributară Sfântului Maxim Mărturisitorul: „Hristos este, așadar, unul dintre noi, chiar dacă este Dumnezeu, El care este Unul din Treime, unde este distinct față de Tatăl și de Duhul Sfânt prin însușirea de Fiu, așa precum pe pământ El este distinct față de toți oamenii prin însușirile ipostatice”<sup>501</sup>. Persoana Fiului lui Dumnezeu, asumând trupul devine „ea însăși purtătoarea și izvorul unei existențe omenești în individualitatea ei neschimbabilă. Altfel spus, chiar în trăsăturile care-l definesc pe Iisus drept acest om concret, persoana dumnezeiască se face văzută”<sup>502</sup>. Astfel că Fiul lui Dumnezeu întrupat, este circumscris, după firea Sa umană, cea în care El s-a făcut văzut, și nu după dumnezeirea Sa, pe care nimeni nu a văzut-o vreodată<sup>503</sup>. În felul acesta, exploatând gândirea patristică anterioară, iconologia Sfântului Teodor se ridică la nivelul hristologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul<sup>504</sup>.

Nichifor al Constantinopolului făcea o distincție radicală între icoană și model, aflându-se la antipodul lui Ioan Damaschin, care nu face o separație între natură și chipul zugrăvit. Între aceste poziții Teodor Studitul reușește să ocupe o poziție de echilibru<sup>505</sup>. Modelul este prezent în icoană, însă această prezență este una relațională. După natură, arată Sfântul Teodor, Dumnezeu nu este mai prezent

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>501</sup> PG 99, 400 A, tradus în *ibidem*.

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>504</sup> IOAN ICA JR., „Iconologia bizantină”, p. 40.

<sup>505</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 175.

într-o icoană, decât este prezent într-o oricare altă materie. La nivelul naturii nu există participare a lui Dumnezeu la icoană<sup>506</sup>. Pentru a arăta acest lucru, monahul studit afirmă că o icoană uzată, în care chipul reprezentat pe ea s-a deteriorat, nemaiputând fi recunoscut, poate fi arsă, ca orice lemn fără de folos. În felul acesta icoana se situează pe o cu totul altă poziție decât moaștele sfinților, care sunt în materia lor purtătoare de har. Arătând aceste lucruri, materia nu este desconsiderată, ci doar icoana este așezată pe treapta valorică adecvată. Materia devine purtătoare de har în Sfintele Taine într-un alt mod decât devine icoana un mediu al harului. „Icoana sfințește, dar nu în felul în care face aceasta o Sfântă Taină, ci prin relația intențională pe care o face posibilă cu persoana reprezentată”<sup>507</sup>.

Un element important al icoanei este denumirea, sau scrierea numelui celui reprezentat, care trebuie să însoțească totdeauna chipul. Scopul cu care se face aceasta este tocmai pentru a mijloci o relație personală cu cel zugrăvit (în epocă se considera că scrierea numelui este echivalentul unei sfințiri sau consacrări a icoanei<sup>508</sup>). În icoana lui Hristos îl vedem pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu datorită unei oarecari uniri ipostatice, ci pentru că între icoană și persoana lui Hristos există o relație de asemănare intențională, care nu este determinată de îndemânarea zugravului<sup>509</sup>.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>508</sup> Despre problematica sfințirii icoanei ortodoxe vezi articolul pr. Stephen Bigham în culegerea VASILE MANEA, *Ce este icoana?*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

<sup>509</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 178.

În plus față de predecesorii săi, găsim la Teodor Studitul o justificare a necesității icoanei pentru viața contemplativă. Iconoclaștii afirmau că icoana nu este necesară închinarea la Hristos poate fi făcută cu mintea, iar dacă o asemenea închinare este posibilă, atunci icoana se dovedește a fi de prisos. Răspunsul pe care îl dă Teodor Studitul acestei obiecții este unul cât se poate de inteligent și de abil. El spune că în clipa în care cineva face o asemenea afirmație, el tăgăduiește și închinarea cu mintea. „Căci, dacă cu mintea sa nu-L vede pe Hristos șezând de-a dreapta Tatălui în chip omenesc, atunci el nu-I aduce nici un fel de închinare. Dimpotrivă, el neagă că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om. Or, icoana Sa este dovada de netăgăduit a faptului că Logosul cel veșnic S-a făcut asemenea oamenilor.”<sup>510</sup> Sfântul Teodor Studitul insistă în mod deosebit asupra funcției revelatoare a chipului/imaginii. Hristos, Dumnezeu-Omul se revelează și se comunică prin imagine, nu numai prin cuvânt.

Mai mult decât atât, Teodor Studitul vorbește despre rolul purificator pe care îl au icoanele pentru curățirea imaginației. Aceasta funcție a sufletului, foarte adesea condamnată de asceți, nu este disprețuită de monahul studit care zice: „Imaginația este una din cele cinci puteri ale sufletului. Ea este un fel de chip, căci amândouă (chipul și imaginația) sunt reprezentări. De aceea, chipul care se aseamănă cu imaginația nu poate fi inutil. Dacă imaginația ar fi inutilă, atunci ea ar fi o parte inutilă din firea umană! Și ar fi inutile și celelalte puteri ale sufletului: simțurile, opinia, înțelegerea, rațiunea. Astfel o privire rațională și clară a firii

---

<sup>510</sup> PG 99, 1288 CD în *ibidem*, p. 180.

umane, oricât de aproximativă ar fi ea, ne arată că nu trebuie nesocotite chipul și imaginația.”<sup>511</sup> Imaginația, în calitatea ei de parte a firii umane, nu este rea și nici de lepădat. Ea are nevoie doar de curăție, iar pentru curăția imaginii un rol important îl joacă icoana. Pentru a dovedi acest lucru, Sfântul Teodor se folosește de paralelismul dintre auz și văz.

„Întipărește-ți pe Hristos în inimă, acolo unde el locuiește deja; dacă citești despre el într-o carte sau îl privești într-o icoană, El are să ilumineze cugetarea Ta, ca să-l cunoști îndoit prin cele două căi de percepere, prin intermediul simțurilor. Astfel, tu vei vedea cu ochii ceea ce ai învățat prin cuvânt. Cel care aude și vede în acest fel, în ființa sa totul va fi umplut cu lauda lui Dumnezeu.”<sup>512</sup>

Pentru Sfântul Teodor icoanele nu răspund nevoilor celor mai puțin educați (nu sunt deci „Biblia neștiutorilor de carte”), ba mai mult o asemenea împărțire în sânul Bisericii este total lipsită de sens. Pentru că imaginea se găsește pe aceeași treaptă cu cuvântul, și deci icoana cu Evanghelia sau cu teologia, cel care are nevoie de cartea Evangheliei are, în aceeași măsură nevoie și de „expresia pictată a acestei Evanghelii”. Distincția între cei luminați și cei simpli este văzută de Sfântul Teodor ca un pericol pentru Biserică. Unor astfel de pretenții, Sfântul Teodor le opune smerenia lui Dumnezeu, iconoclasmul fiind tocmai refuzul unei asemenea smerenii<sup>513</sup>.

<sup>511</sup> PG 99, 1220 BD în *ibidem*, p. 181.

<sup>512</sup> PG 99, 1213 CD în *ibidem*.

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 182.

### **V. 5. 6. 3. Cuvânt și imagine la Sfântul Teodor Studitul**

Imaginația se purifică cu ajutorul icoanelor, arată Sfântul Teodor. Pentru a dovedi acest lucru, Sfântul Teodor se folosește de paralelismul dintre auz și văz.

„Întipărește-ți pe Hristos în inimă, acolo unde El locuiește deja; dacă citești despre El într-o carte sau Îl privești într-o icoană, El are să ilumineze cugetarea Ta, ca să-L cunoști îndoit prin cele două căi de percepere, prin intermediul simțurilor. Astfel, tu vei vedea cu ochii ceea ce ai învățat prin cuvânt. Cel care aude și vede în acest fel, în ființa sa totul va fi umplut cu lauda lui Dumnezeu.”<sup>514</sup>

În perfectă coerență cu părinții anteriori și cu episcopii adunați la Niceea în 787, Sfântul Teodor Studitul insistă asupra egalității dintre cuvânt și imagine, datorită statutului de egalitate pe care îl au auzul și văzul. Ba mai mult, după cum vom vedea ceva mai încolo, văzul este supraordonat auzului, ceea ce trimite la o anumită întâietate a imaginii. Traseul pe care îl are mesajul transmis de cuvinte și de imagini, este același ca și cel pe care l-am găsit la Sfântul Ioan Damaschin. Omul percepe la nivel senzorial icoanele și cuvintele, de la simțuri se ajunge la minte, la cugetare, care este luminată de Hristos cel perceput pe două căi, prin văz și prin auzi. Conținutul cunoștinței dobândite prin cele două simțuri este același, cu ochii vedem în icoană ceea ce

---

<sup>514</sup> PG 99, 1213 CD în *ibidem*, p. 181.



auzim cu urechile din Scripturi. Cel care aude și vede în felul acesta, face o experiență completă, și „în *fința sa totul va fi umplut cu lauda lui Dumnezeu*”.

Pentru Sfântul Teodor icoanele nu răspund nevoilor celor mai puțin educați (nu sunt deci „Biblia neștiutorilor de carte”), ba mai mult o asemenea împărțire în sânul Bisericii este total lipsită de sens. Pentru că imaginea se găsește pe aceeași treaptă cu cuvântul, și deci icoana cu Evanghelia sau cu teologia, cel care are nevoie de cartea Evangheliei are, în aceeași măsură nevoie și de „expresia pictată a acestei Evanghelii”. Distincția între cei luminați și cei simpli este văzută de Sfântul Teodor ca un pericol pentru Biserica. Unor astfel de pretenții, Sfântul Teodor le opune smerenia lui Dumnezeu, iconoclasmul fiind tocmai refuzul unei asemenea smerenii<sup>515</sup>.

Auzul și vederea, simțurile corespunzătoare celor două medii de comunicare, nu doar că sunt ambele vrednice de aceeași atenție, ci ele sunt într-o relație de interdependență, existența uneia devine de neînțeles fără cealaltă:

„auzirea este deopotrivă cu vederea și nu se poate să nu existe amândouă. Fiindcă cel ce suprimă una, suprimă dimpreună, cu totul, și pe cealaltă. Și dacă le-ar suprima pe amândouă, ar desfința venerarea oricărei persoane venerată, dacă nu ne lipsim cu totul de minte”<sup>516</sup>.

Legătura dintre auz și văz, ceea ce înseamnă implicit legătura dintre cuvânt și imagine, este atât de strânsă încât

<sup>515</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>516</sup> Antireticul I, 17 TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*, p. 91.

suprimarea unui termen al acestui binom, conduce automat la căderea celui de-al doilea, ceea ce nu se poate întâmpla decât dacă „*ne lipsim cu totul de minte*”.

În *Antireticele* sale Sfântul Teodor Studitul afirmă fără ezitare preeminența văzului asupra auzului, ceea ce duce inevitabil la concluzia primatului (cel puțin temporal) al imaginii asupra cuvântului. Iată două texte ale Sfântului Teodor din *Antireticele* I și III, unde este limpede trasat raportul dintre auz și văz:

„Cărți Sfinte puse la vedere există în toate bisericile lui Dumnezeu pentru tot ochiul omului, așa cum sunt cărți care prin cuvântul lor sunt pentru auzire; și ele sunt vrednice de închinare în mod asemănător, pentru că au valoare egală, ba chiar cele pentru vedere prevalează pentru că (se adresează văzului) celui mai principal dintre simțuri.”<sup>517</sup>

Cărțile sfinte, Evangheliile, se bucură și de o cinstire materială, fiind suportul fizic al cuvântului lui Dumnezeu, și prin urmare se adresează și văzului. Iar cele ce se adresează văzului nu doar că sunt pe aceeași treaptă cu cele care se adresează auzului, ci, am putea chiar vorbi de o oarecare întâietate, datorită centralității văzului între celelalte simțuri. Detaliat, relația văz-auz, este prezentată în *Antireticul* III:

„Vederea este anterioară și auzului și poziției locului și prezenței sensibile. Fiindcă numai văzând mai întâi cineva ceva transmite apoi prin auz ceea ce a văzut. De exemplu: Isaia a văzut pe Domnul șezând pe scaunul slavei și înconjurat și lăudat de Serafimii cei cu câte șase aripi (*Isaia* 6,1 ș.u.). Și iarăși,

---

<sup>517</sup> *Antireticul* I, 19 *ibidem*, p. 92.

Iezechiel, vede carul lui Dumnezeu, heruvimii etc. (*Iez.* 1, 10 ș.u.). Dar și dumnezeieștii ucenici, mai întâi au văzut pe Domnul și abia în al doilea rând au însemnat în scris cuvântul Lui. Prin urmare, dacă lucrurile stau în acest mod și ori-cât te-ai întoarce înapoi vei găsi cuvântul scris ajungând la o observare directă, cu necesitate tot cel ce suprimă observarea directă a lui Hristos, suprimă dinainte și cuvântul scris despre El. Și dacă cel de-al doilea e fixat în scris, înaintea lui trebuie să fie fixată grafic și prima.”<sup>518</sup>

Vederea este anterioară văzului, ceea ce înseamnă că văzul este o sursă de informație mai importantă decât auzul. Ba mai mult decât atât informația primită prin intermediul văzului este sursa pentru cuvântul scris. În cazul nostru concret sursa cuvântului scris al Evangheliilor este vederea de către Apostoli a Domnului întrupat. Fără acest fapt, care ține de spectrul vederii nu se putea ajunge la cuvântul destinat auzului. În felul acesta ne trezim din nou în mijlocul unui flux care merge de la imagine la cuvânt și înapoi, confirmându-se și în acest mod inseparabilitatea celor două medii de comunicare.

Foarte evidentă este legătura dintre cuvânt și imagine atunci când Sfântul Teodor Studitul subliniază importanța scrierii numelui pe icoană, denumirea celui reprezentat, care trebuie să însoțească totdeauna chipul. Scopul cu care se face aceasta este tocmai pentru a mijloci o relație personală cu cel zugrăvit (în epocă se considera că scrierea numelui este echivalentul unei sfințiri sau consacrări a icoanei<sup>519</sup>).

<sup>518</sup> Antireticul III,2 *ibidem*, pp. 129-130.

<sup>519</sup> Despre problematica sfințirii icoanei ortodoxe vezi articolul pr. Stephen Bigham în culegerea VASILE MANEA, *Ce este icoana?*.

În icoana lui Hristos îl vedem pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu datorită unei oarecari uniri ipostactice, ci pentru că între icoană și persoana lui Hristos există o relație de asemănare intențională, care nu este determinată de îndemânarea zugravului<sup>520</sup>, și care este confirmată în ultimă instanță prin actul scrierii numelui.

Sfântul Teodor Studitul a însemnat în felul său un apogeu al teologiei bizantine a icoanei. În învățătura sa regăsim sintetic elementele teologice care fundamentează icoana la predecesorii săi, pe care în plus le-a rafinat. Este important pentru cercetarea noastră mai ales pentru felul în care marchează egalitatea cuvântului și a imaginii, care poate fi dedusă din raportul auzului cu văzul în plan antropologic, acolo unde văzul are întâietate, auzul urmându-i doar într-o a doua etapă. Mai mult decât atât, la Sfântul Teodor inseparabilitatea cuvântului și a imaginii mai are o aplicație practică: icoana nu este deplină decât atunci când ea cuprinde și numele scris al celui reprezentat.

\*\*\*

Fără îndoială disputele iconoclaste reprezintă cel mai important moment al genezei teologiei imaginii în Ortodoxie, cu o importanță capitală pentru întreaga gândire creștină posterioară. Teologia imaginii, așa cum au înțeles-o părinții bizantini, este profund interconectată cu întreaga teologie, pentru că se sprijină în primul rând pe hristologie, piatra din capul unghiului a întregului edificiu teologic. Tocmai

---

<sup>520</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 178.

din această pricină cheștiunea imaginii în Bizanț (și apoi în Ortodoxie ca moștenitoare a gândirii formate în marele Imperiu) nu reprezintă o problemă de estetică sau de artă. Christoph Schönborn face în acest sens o observație cât se poate de pertinentă: „iconoclasmul era o formă de secularizare a artei”<sup>521</sup>. Se voia, deci, limitarea artei la o funcție exclusiv decorativă sau ilustrativă, fără nici o legătură cu spațiul sacru. Dar, pentru că teologia făcea parte constitutivă din cotidian, s-a folosit o argumentație întemeiată pe hristologie, atât în favoarea, cât și împotriva icoanelor. Mutându-se, deci, dialogul în domeniul hristologiei s-au făcut o serie de clarificări ce altminteri nu se puteau face, și mai ales s-au accentuat implicațiile pe care le are întruparea Fiului lui Dumnezeu la nivelul întregii creații. „Întruparea a schimbat nu numai modul de cunoaștere a lui Dumnezeu, ea a schimbat deopotrivă și modul în care omul privește lumea, pe el însuși, faptele sale în lume. Chiar și activitatea artiștilor a fost cuprinsă de puterea de atracție a acestei taine, [...] [iar] consimțământul dintre artă și cult, dintre icoană și credință, se arată ca un consimțământ pentru misterul divino-uman.”<sup>522</sup> Problema imaginii, este într-un final, problema felului în care este înțeleasă întruparea lui Hristos, iar raportul dintre cuvânt și imagine, doar aici își poate găsi o explicație coerentă din perspectiva teologiei creștine. Anume că atât cuvântul, cât și icoana, sunt mijloace de comunicare a lui Dumnezeu, de comunicare, susținere și trăire a credinței, și deci instrumente ale misiunii creștine.

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>522</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.



## VI. Cuvânt și imagine în teologia apuseană

În teologia catolică și protestantă meditația asupra cuvântului și a imaginii a avut un traseu separat, determinat pe de o parte de felul în care ampla dezbateră bizantină a fost receptată, iar pe de altă parte de evoluția ulterioară, bazată pe premisele așezate începând din secolul al VIII-lea. În acest capitol vom prezenta într-o primă parte, cât se poate de succint destinul discuțiilor privind imaginea în Apus, pentru ca apoi să vedem care este relația între cuvânt și imagine în cele două mari tradiții creștine apusene, catolicismul și protestantismul. Vom avea în vedere doi teologi care au dedicat lucrări exclusive acestei teme, anume Jean-Philippe Ramseyer și Jacques Ellul.

### VI. 1. Iconoclasmul în Occident

Occidentul nu a cunoscut în secolele VIII-IX intensitatea bizantină a furiei iconoclaste. Din primele secole creștine s-a păstrat canonul 36 al Sinodului de la Elvira, din Spania (305-312), prin care se hotăra că „în biserici nu trebuie să se afle picturi, iar ceea ce este venerat și adorat să nu fie pictat pe pereți”<sup>1</sup>. Dar interdicția respectivă era mai

---

<sup>1</sup> ANDRÉ GRABAR, *Iconoclasmul bizantin. Dosar arheologic*, p. 156; Vezi întregul canon și comentariul acestuia în ECKHARD REICHERT, *Die* 334

mult o adaptare la conjunctura religioasă a acelor timpuri de nesiguranță a creștinismului și deci un mod de prevenire a profanării vreunui locaș de cult pictat. În cazul evacuării forțate a unui astfel de spațiu, icoanele portabile puteau fi transportate cu ușurință, spre deosebire de picturile pereților, cel puțin aceasta este părerea unor exegeți moderni<sup>2</sup>. Putem deci afirma că prin acest canon, citat adesea de adversarii icoanei, nu era negată imaginea ca mijloc al revelării și comunicării credinței.

În spațiul apusean nu au existat decât cazuri izolate de distrugere a icoanelor, temperate de intervenția fermă a papei Grigorie cel Mare (540-604), ale cărui argumentații aveau să fie des invocate de către iconoduli. Un incident demn de luat în seamă este cel petrecut în jurul anului 600, când episcopul Serenius al Marsiliei a aruncat icoanele din biserici, motivând acest gest prin faptul că adorația poporului față de ele era exagerată, frizând idolatria. Papa intervine în acest caz cu multă diplomatie, blamând doar faptul că icoanele au fost distruse, deoarece rolul lor este acela de a fi Biblia celor care nu știu carte<sup>3</sup>. Definind icoanele ca „Biblia celor care nu știu carte”, se recunoaște implicit faptul că Dumnezeu Se comunică prin imagine ca și prin cuvânt.

O nouă dificultate avea să apară datorită traducerii defectuoase a actelor Sinodului al VII-lea Ecumenic și răstălmăcirii sensului termenilor utilizați. Carol cel Mare (768-814) a primit de la papa Adrian I actele respective traduse în latină dar în care, din păcate, nu se făcuse nici o deosebire. *Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, pp. 141-143.

<sup>2</sup> MIHAELA PALADE, *Iconoclasmul în actualitate*, p. 25.

<sup>3</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, p. 69.



bire între *latreia* (cult, adorație, slujbă adusă unei divinități) și *proskynesis* (prosternare, venerare). Ambii termeni au fost traduși în latină *adoratio*; corespondentul latin al lui *proskynesis* a fost considerat a fi *adoratio*, iar nu *veneratio*, cum ar fi fost corect.<sup>4</sup> Pe lângă traducerea defectuoasă a existat și o diferență clară în înțelegerea sensului și destinației imaginii sacre. *Libri Carolini* întemeiau imaginile pe fantezia artistică, văduvind imaginea sacră de temeiul ei dogmatic. Astfel atitudinea lor poate fi rezumată la sentința că icoanele nu trebuie distruse, dar nicienerate<sup>5</sup>. În urma acestei confuzii, teologii franci au fost însărcinați cu alcătuirea unei scrieri polemice, cunoscută sub numele de *Libri Carolini*<sup>6</sup>, în care s-au pronunțat atât împotriva Sinodului din 754 de la Hieria, cât și împotriva Sinodului Ecumenic din 787. În *Libri Carolini* imaginile erau îngăduite în biserici ca ornamente și ca Biblie pentru neștiutorii de carte, dar era interzisă venerarea lor. Avem din nou aici aceeași temă a „Bibliei neștiutorilor de carte”, o recunoaștere parțială a icoanei, chiar dacă nu în modul deplin în care a fost făcută această recunoaștere în Bizanț.

Apusul prin reprezentantul său imperial, Carol cel Mare, fusese dintru început ostil hotărârilor sinodale sau pseudosinodale bizantine, atât celor iconodule, cât și celor iconoclaste. Teologii franci au înțeles eronat actele Sinodului VII ecumenic, crezând că ortodocșii bizantini au pus la

<sup>4</sup> MIHAELA PALADE, *Iconoclasmul în actualitate*, p. 26.

<sup>5</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 97.

<sup>6</sup> Cea mai recentă lucrare de referință dedicată acestui document este: KRISTINA MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini*.

același nivel Euharistia și icoanele<sup>7</sup>. Papa Adrian a răspuns că iconoclaștii confundau imaginea cu Euharistia. Această viziune asupra artei religioase nu a împiedicat o deosebită înflorire a sa, fapt care nu a fost pe placul tuturor, în special al puritanilor sau al celor cu spirit reformator. În plus, de-a lungul timpului, manifestările artei creștine apusene s-au îndepărtat de scopul lor inițial, figurile sfinților pierzând orice transparență eshatologică, apropiindu-se mult de arta profană. Înflorirea artei religioase este și ea o dovadă că imaginea are o funcție revelatoare alături de cuvânt. Pentru că s-a pierdut din vedere tocmai această funcție revelatoare a imaginii arta creștină a ajuns să se îndepărteze de scopul ei, ceea ce a generat felurite reacții iconoclaste în Apus.

Interesul Occidentului pentru iconoclasmul bizantin a renăscut o dată cu apariția Reformei, „când a avut loc o luptă crâncenă pe tema venerării imaginilor”<sup>8</sup>. Unul dintre motive era purificarea picturii religioase. De la dorința de regăsire a tradiției iconice și de epurare spirituală a vieții bisericești și implicit a picturii sale s-a ajuns, în final, la însăși anularea acesteia. Acestea au fost de altfel intențiile Sinodului al VII-lea ecumenic, aflat în intimă legătură cu Sinodul Quinisext, care a repudiat venerarea exagerată a icoanelor, și au afirmat principiul imaginii directe în iconografie și nu acela al reprezentării simbolice. Prin aceasta se susține posibilitatea revelării și a comunicării lui Dumnezeu prin cuvânt și chip/imagine.

---

<sup>7</sup> KARL JOSEPH HEFELE, *Histoire des conciles, tomul III, partea a doua*, p. 1073; textul este citat și de Leonid Uspensky LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 96.

<sup>8</sup> MIHAELA PALADE, *Iconoclasmul în actualitate*, p. 27.

Secolul al XVI-lea a reprezentat pentru Occident apariția Reformei. Primul reformator a fost călugărul dominican Martin Luther (1483-1546), care a luat atitudine față de publicarea indulgențelor. Intenția lui Luther fusese aceea de a reveni la creștinismul primar alterat de istorie. În prima fază inovațiile dogmatice și cultice privitoare la cinstirea sfinților și a icoanelor nu au fost atât de radicale ca cele care au urmat. Opinia lui Luther privitoare la icoane a suferit interpretări variate. Mihaela Palade consideră că el a fost moderat în ceea ce privește admiterea icoanelor, deoarece el considera ca se delimitează de iconoclaști prin faptul că susținea neutralizarea imaginii și nu distrugerea ei<sup>9</sup>. Întrebarea care se impune în acest caz este dacă această neutralizare decretată de *Libri Carolini* nu echivalează tocmai cu iconoclasmul camuflat, deoarece Biserica nu desparte icoana de cadrul ei ecclesial.

Iconoclasmul protestant a declanșat profanările în 1522. La Wittenberg a început și distrugerea imaginilor, în special a celor amplasate pe altar. Ținutul Flandrei a cunoscut o persecuție destul de cruntă, la fel și o parte a ținuturilor actualei Olande. Persecuțiile iconoclaste au atins momente dramatice în 1566-1581, ceea ce demonstrează că au reprezentat o mișcare de anvergură. Există istorici care au afirmat că poziția teologilor carolingieni și a lui Luther în legătură cu icoanele ar fi una moderată. Astfel această poziție este una care acceptă doar rolul pedagogic și estetic al icoanelor, ceea ce este deosebit de important pentru tema noastră, anume că în pofida tendințelor iconoclaste ale Occidentului, nu s-a negat niciodată imaginea ca mijloc de comuni-

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

care a Revelației. Ortodoxia a socotit mereu aceste roluri ca fiind secundare, în centru aflându-se mereu funcția harismatică și latreutică. Sinodul al VII-lea ecumenic pune în centrul discuției distincția între venerare și adorare, distincție ce are în vedere tocmai funcția latreutic-harismatică.

Jean Calvin (1509-1564), cel care a transformat Geneva într-un „oraș sfânt”, s-a opus vehement oricărei prezențe a imaginilor, prevalându-se de argumentele interdicției din Vechiul Testament și de cele ale iconoclaștilor bizantini. Calvin a fost promotorul unei persecuții la extrem care a negat până și funcția pedagogică a imaginii. Calvin a reprezentat ramura protestantă extremă, care, negând Biserica Catolică, a desființat imaginea religioasă, accesibilă în totalitate mulțimii, în timp ce cuvântul evanghelic nu era încă, la îndemâna tuturor, deși tiparul permisesese răspândirea Bibliei traduse de Luther. După părerea lui Calvin, Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin imagine, care era socotită simulare imagistică, ci doar prin cuvântul Său<sup>10</sup>. Philipp von Marnix, reprezentantul calviniștilor din Țările de Jos, a încercat să demonstreze cu ajutorul Vechiului Testament, că voința Domnului este ca imaginile ce servesc idolatriei să fie sfărâmate. Mișcarea a preluat o parte din argumentele iconoclaștilor, situația conducând către desființarea tabloului religios, dar fără interzicerea imaginii și a artei, care rămân un dar de la Dumnezeu, ceea ce este totuși o cvasi-recunoaștere a funcției revelatoare a imaginii. În consecință, arta protestantă, pictura olandeză prin excelență, s-a limitat la peisaje cu naturi moarte și portrete. Împotriva iconoclasmului protestant, Biserica Catolică s-a pronunțat la Conciliul Trento, în sesiu-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 28.

nea din decembrie 1563, repetând principiile iconodule de la Niceea din 787. Imaginile sfinte trebuie să fie așezate în biserici, iar lor li se datorează cinstire nu pentru că divinitatea ar fi în ele, ci pentru că cinstea arătată lor se îndreaptă către prototipul pe care-l reprezintă<sup>11</sup>. În felul acesta, reluând principiile icoanei bizantine, stabilite la Niceea, Biserica Catolică recunoaște ferm funcția revelatoare a imaginii, spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în lumea protestantă, unde imaginea nu a fost înțeleasă decât parțial.

Epoca modernă cunoaște noi forme ale iconoclastiei. Astfel, Blaise Pascal (1623-1662) deși a preferat rămânerea în cadrul catolicismului, fiind un spirit exigent, el a renunțat la imagine, căreia nu i-a găsit sensul. O etapă în dezvoltarea iconoclasmului protestant o constituie gândirea lui Hegel (1770-1831). El a profetizat de-a dreptul moartea artei, prin dizolvarea ei în religie. Religiiile au o evoluție, iar Hegel a aderat la restaurarea vechii „interiorități” a poporului german împotriva „exteriorității” catolice. Creștinismul nu poate fi depășit decât de afirmarea rațiunii, care aparține însă unei elite. Hristos nu este, nu poate fi Dumnezeu definitiv, prin urmare icoana Sa nu mai este imaginea divină adecvată. Nu „poate exista o imagine definitivă a lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu niciodată definitiv. E un *loos*, un concept în dezvoltare”<sup>12</sup>. Din nou avem în față o problemă eminentemente hristologică. Icoana nu poate fi înțeleasă corect de pe poziția unei hristologii deficitare. Negând în-omeni-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>12</sup> ALAIN BESANÇON, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, traducere de Mona Antohi, Humanitas, București, 1996, pp. 232-233.

rea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, se neagă și funcția revelatoare a imaginii.

Ultimul refuz al imaginilor poate fi întâlnit în arta abstractă, o artă nonfigurativă, axată numai pe decorativ, în defavoarea figurativului. Un iconoclasism nou, ce refuză figurativul. Simptomatic, arta abstractă se elaborează în cadrul unor mișcări religioase tangente. Abandonarea referinței la „obiecte și la natură nu provine dintr-o teamă față de divin, ci din ambiția mistică de a-i conferi acestuia imagine în sfârșit demnă<sup>13</sup>. Nonfigurativul, ca artă religioasă cu pretenția de a reprezenta dumnezeirea, este o negare a posibilității de reprezentare a Dumnezeului Întrupat, și deci, implicit o negare a realității Întrupării Sale.

Artă abstractă refuză figura ca fiind incapabilă de a cuprinde absolutul și atunci, care mai este rostul ei în artă? Iconoclasismul lui Kandinsky se poate interpreta în lumina reproșului adus picturii secolului al XIX-lea de a fi prea frivolă, lipsită de seriozitate. Nu merită să pictezi această lume, ci numai absolutul. Kandinsky nu mai reprezenta lucrurile - al căror conținut divin îl uita, pentru că nu dorea să-L reprezinte decât pe Dumnezeu Însuși. De fapt, în fața unui asemenea tablou, nu știm dacă ne aflăm în fața totului sau a nimicului<sup>14</sup>.

Toate aceste tulburări își au un numitor comun. Orice formă de erezie, în fond orice păcat, reprezintă o formă de refuz a condiției umane înalte la care este chemat omul, a unirii cu Dumnezeu. Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut și Fiu al Omului a generat cele mai multe erezii, întru-

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 376-377.

cât Întruparea urmărește să schimbe omul, să-l scoată din autosuficiența sa chinuitoare, dar cu care s-a obișnuit, pentru a-l aduce încet pe drumul crucii, către îndumnezeire, către transfigurarea sa și a lumii întregi<sup>15</sup>. Peste tot, aceste forme ale artei iconoclaste, neagă Taina în-omenirii Fiului lui Dumnezeu și a revelației făcute prin cuvântul lui Iisus Hristos, dar și prin Chipul Său.

## VI. 2. Raportul dintre cuvânt și imagine - Jean Philippe Ramseyer

Relația dintre cuvânt și imagine nu constituie o temă de meditație teologică foarte răspândită. Exclusiv acestei teme îi este dedicat studiul lui Jean Philippe Ramseyer, *La parole et l'image*<sup>16</sup>. Din păcate această lucrare, apărută la mijlocul secolului al XX-lea, a beneficiat de o prea mică recepție în lumea ortodoxă, cu toate că se bucură de aprecierea (ce-i drept fugitivă) cunoscutului iconolog Nikolai Ozolin care o menționează în clipa în care face trecerea în revistă a pozițiilor luate în secolul XX față de deciziile iconodulilor de la al doilea Sinod Ecumenic de la Niceea<sup>17</sup>. După cum

<sup>15</sup> MIHAELA PALADE, *Iconoclasmul în actualitate*, p. 30.

<sup>16</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image*; care dedică artei eclesiale și studiul JEAN-PHILIPPE RAMSEYER, DIETER RUDOLF, *Die eine Kirche bauen*, 1964.

<sup>17</sup> Vezi studiile „Teologia icoanei” sau „Icoana - analogie și complementaritate a imaginii în raport cu gestul și cuvântul liturgic” ambele incluse în traducere românească în lucrarea NIKOLAI OZOLIN, *Chipul*

mărturisește autorul lucrarea este rezultatul reflecțiilor personale, fără pretenția de a acoperi un subiect atât de vast cum este cel al raportului dintre cuvânt și imagine. În același timp eseul încearcă să se opună celor care revendică utilizarea exclusivă a cuvântului, și încearcă să deschidă o punte de comunicare între Biserică și artiști pe de o parte, dar și discuții la nivel ecumenic, pe de altă parte<sup>18</sup>. Am ales să prezentăm această lucrare, întrucât aici găsim poziții apropiate de ortodoxie și o argumentație teologică ce poate fi foarte bine utilizată și în spațiul răsăritean. Oprindu-ne asupra lucrării lui Jean Philippe Ramseyer suntem conștienți că lăsăm pe dinafară o serie de alte opinii autorizate din lumea apuseană, opinii conform cărora icoana ortodoxă nu este altceva decât reprezentanta unui anume curent artistic eclezial și nimic mai mult. Lucrul acesta este foarte bine punctat de Ozoлин, care arată cum prin faptul că creștinismul roman consideră acceptabilă orice reprezentare individuală a revelației creștine, chiar și cea abstractă și non-figurativă, se trece în fapt de la venerarea icoanei la venerarea artei în mod general<sup>19</sup> (consecința unei hristologii defectuoase). Acesta trecere constituie, din punct de vedere calitativ o diferență fundamentală fața de icoana născută în focul aprigelor dispute bizantine, și *in extremis* chiar o nouă formă de iconoclastm. Lăsând la o parte asemenea inițiative vom examina în continuare excelentul eseu „La parole et l'image”.

---

*lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, p. 25; 48.

<sup>18</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image*, p. 7.

<sup>19</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, p. 26.



## VI. 2. 1. Teologia imaginii în raportul său cu cuvântul

Ceea ce ne interesează pe noi cu precădere în acest studiu este prima parte a lucrării teologului catolic despre „Teologia imaginii în raportul său cu cuvântul”<sup>20</sup>. Ramseyer se situează mult mai aproape de teologia ortodoxă atunci când vorbește despre cuvântul lui Dumnezeu, decât de teologia protestantă. Cuvântul lui Dumnezeu este dintru început legat de domeniul vizibilului pentru simplul fapt că Dumnezeu, atunci când vorbește și acționează, sau mai degrabă, Dumnezeu vorbind acționează. Cuvântul Său nu este un mod de comunicare intelectuală, ci este un act prin care Dumnezeu se implică în istorie, chemând la viață lucrurile și ființele. În felul acesta, chiar dacă nu este în sine vizibil Cuvântul lui Dumnezeu, Acesta se face vizibil prin acțiunile sale<sup>21</sup>. Aici, deja putem vedea o apropiere de teologia părintelui Stăniloae, care, la rândul său înțelege Revelația divină ca o serie de acte săvârșite de Dumnezeu, sau promise de El, în raport cu lumea și cu istoria omenească<sup>22</sup>. Toată Revelația prin acte e o Revelație în formă de dialog între Dumnezeu și om, Dumnezeu ținând seama de necesitățile omului, dar și de acceptarea sau de neacceptarea Revelației din partea lui.<sup>23</sup> Din acest raport dinamic, care exclude pasivitatea vreuneia dintre părți, se naște istoria sfântă. Devenind un eveniment temporal, cuvântul nu doar că intră în

<sup>20</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image*, pp. 11-92.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>22</sup> „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” în volumul DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 8.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 9.

istorie, ci și face istorie.<sup>24</sup> În felul acesta cuvintele nu se încadrează doar în timp, ci și în spațiu, datorită consecințelor lor. Nu aparțin așadar exclusiv domeniului auditiv ci și celui vizual. În sens larg putem vorbi despre caracterul vizual al cuvântului.<sup>25</sup>

Pentru Ramseyer cuvântul nu este decât unul dintre modurile, numeroase, prin care Dumnezeu Se descoperă oamenilor. În același timp, cuvântul poate fi înțeles și în sens larg, ca înglobând viziunea, semnul, imaginea, sacramentul și toate celelalte modalități prin care Dumnezeu se descoperă oamenilor.<sup>26</sup> În sensul acesta larg, cuvântul poate deveni un obiect al contemplației.<sup>27</sup> Cuvântul lui Dumnezeu este însăși esența și expresia fundamentală a mesajului profetic. Acest cuvânt, dacă este constituit din cuvinte, este de asemenea făcut din imagini, combinate cu viziuni și conectate prin semne. Lovind urechea fără încetare cuvântul evocă simultan și reprezentarea vizuală.<sup>28</sup>

S-a pretins că diferența fundamentală dintre mentalitatea greacă și cea ebraică și semită se constituie în predominanța ochiului la greci și a urechii la evrei. Distincția este însă mai profundă, conform lui Ramseyer, depășind nivelul văzului și al auzului.

„Putem spune că grecul este idealist, iar evreul realist. Primul este dualist, iar al doilea monist. Pentru israelit sufletul și trupul nu se opun unul celuilalt, ci trupul este una din formele sufletului. Acesta nu trebuie să se lipsească de cele vizi-

<sup>24</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image*, p. 12.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 14.

bile pentru a accede la idea pură, ci realitățile invizibile sunt date în cele vizibile. Cuvântul întrupat este cel care îl descoperă pe Dumnezeu cel veșnic. A-l cunoaște pe acest Dumnezeu înseamnă a intra în relație cu el.”<sup>29</sup> „Ființa pentru evreu este implicată în efectele pe care le produce: Dumnezeu este implicat în Cuvântul Său, este prezent în ceea ce exprimă. Pentru greci, dimpotrivă, cuvântul vehiculează idei, fără însă ca să fie legat existențial de ele.”<sup>30</sup>

Vederea, atât de criticată în opinia lui J. Ellul, capătă o cu totul altă greutate în ansamblul teologic al lui Ramseyer. Conform acestuia vederea introduce în revelația biblică o dimensiune pe care am putea-o numi *plastică*. E vorba bineînțeles de o plastică imaterială, de un fel de corp spiritual a cărui vizibilitate se oferă privirii interioare. Vederea este deci un Cuvânt în imagini imateriale. În acest punct din nou ne apropiem de perspectiva părintelui Dumitru Stăniloae, pentru care aproape orice cuvânt al Revelației este un cuvânt-imagie, un sens plasticizat, imaginile fiind modul inevitabil de descoperire al lui Dumnezeu către spiritul uman.<sup>31</sup> Singura teologie care se poate elibera total de imagini, nu este teologia care mută centrul de greutate pe cuvânt, ci este doar teologia total apofatică (o teologie a tăcerii, a negației oricărei enunțări despre Dumnezeu).<sup>32</sup>

Cuvintele, arată Ramseyer, sunt cantonate în sfera raționalului (ceea ce e apare ca evident în clipa în care facem

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibidem* Afirmația aceasta din urmă este problematică din perspectivă filosofică, mai ales din unghiul filosofiei platonice.

<sup>31</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 23.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 25.

un recurs la sensurile etimologice ale *logosului* grecesc<sup>33</sup>). Vederea însă introduce în revelație un element suprarățional. Viziunea exprimă ceea ce cuvântul nu a putut formula pe de-a-ntregul, ea spune nespusul, adică vorbește într-o altă limbă decât cea a cuvintelor. Cuvintele sunt limitate mai ales când au de-a face cu inexprimabilul, evident fiind că taină nu poate fi redusă la o expresie verbală. Viziunea poate fi supra sau meta-rațională, iar uneori chiar irațională.<sup>34</sup>

Vederea introduce în revelația biblică un element complementar cuvântului, dar care nu înlocuiește cuvântul. În principal din două motive: primul este că vederea, cel puțin din perspectiva profetică a Vechiului Testament, este descrisă sau sugerată și vehiculată prin intermediul cuvântului. Prin cuvânt, Dumnezeu ne invită să depășim cuvântul care ne conduce către vederea lucrurilor inexprimabile. Cuvântul rămâne astfel mijlocul adecvat condiției istorice a omului, prin care este chemat să înainteze prin credință și nu prin vedere, credința născând cuvântul, ceea ce însă nu exclude vederea, ca un element important al acestei înaintări. Există în cazul viziunilor profetice, și încă și mai mult în semne, o ambiguitate pe care doar cuvântul o poate anula.<sup>35</sup>

Unilateralitatea cuvântului despărțit de imagine este văzută de Ramseyer ca un efort al oamenilor care se încapățânează să spiritualizeze Cuvântul, în vreme ce Dumnezeu l-a materializat, i-a dat consistență prin toate actele în care S-a manifestat în Vechiul Testament și culminând cu întruparea.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grecque-français*, pp. 1200-1201.

<sup>34</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image*, pp. 18-19.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 24.

## VI. 2. 2. Cuvântul și imaginea înainte de venirea lui Hristos

Cuvântul lui Dumnezeu, așa cum am arătat deja, nu se rezumă la cuvinte și concepte, ci are și un aspect vizual, tinzând către întrupare.<sup>37</sup> Pentru iconoclaști puținătatea imaginilor pe care le regăsim în Vechiul Testament este interpretată ca o dovadă a incompatibilității dintre văz și mesajul lui Dumnezeu. La Ramseyer lucrurile capătă o turnură surprinzătoare. Cvasi absența imaginilor în Vechiul Testament este interpretată ca un semn, un semn extraordinar de elocvent. Absența imaginilor creează un vid, lasă un loc neocupat, delimitează un spațiu care devine invitația unei prezențe. Semnul este marca unei așteptări. Imaginea este marca unei realizări. Semnul indică o neîmplinire, imaginea indică împlinirea. În acest sens trebuie să vedem în cei doi heruvimi de pe chivotul legii mai degrabă un semn decât o imagine. Cei doi heruvimi sunt semne ale prezenței lui Dumnezeu, nu sunt imagini ale acestei prezențe. Ei nu ocupă locul lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, delimitează acest loc, protejează un spațiu gol. Am putea spune că ei slujesc drept cadru pentru o imagine, și că această imagine pentru moment nu există, nu este – încă – manifestă. La modul general, tot Vechiul Testament slujește drept cadru pentru această imagine, cadru concret, vizibil, suport real și necesar. Dar imaginea nu este dată. Locul ei este gol. Și imaginea este cu atât mai sensibilă cu cât locul ei este mai precis. Cadrul face parte de asemenea din Revelație și este și el o

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 32.

manifestare a Cuvântului lui Dumnezeu. El exprimă, prin absență, necesitatea imaginii.<sup>38</sup>

Cuvântul tinde către Întrupare și istoria tinde către împlinirea ei. Mesajul Vechiului Testament, ca profeție a Întrupării, participă deja la evenimentul central al Revelației. Întruparea reprezintă vizibilitatea Cuvântului, care până atunci fusese ca acoperit de un văl.<sup>39</sup> Odată cu Întruparea, Noul Testament este așezat sub semnul cuvântului și al imaginii.<sup>40</sup>

## **VI. 2. 3. Faptul creștin ca expresie a imaginii lui Dumnezeu**

Imaginea lui Dumnezeu în Hristos este în primul rând persoana fizică a lui Iisus din Nazaret, arată Ramseyer.<sup>41</sup> Dar, Chipul/Imaginea este mai mult decât persoana fizică a lui Iisus. Este și ceea ce am putea numi „persoana morală”, adică ansamblul manifestărilor din cadrul activității sale pământești. Tot ce Iisus a făcut, tot ce a fost, întregul Său comportament în lume, raporturile Sale cu oamenii, cu bolnavii și cu săracii, însăși tăcerile Sale sunt Chipul/Imaginea vie, adică întruparea Cuvântului și a Împărăției lui Dumnezeu în această lume.<sup>42</sup> Dacă Hristos este Chipul/Imaginea lui Dumnezeu, atunci poporul lui Dumnezeu care este Biserica și care este trupul lui Hristos, trebui să reflecte în

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 53.

mod necesar această Imagine. Astfel întreaga viață a Bisericii este o demonstrație a vieții lui Hristos. Dezvoltarea rapidă a creștinismului în primele secole ale erei noastre se datorează în bună măsură elocvenței faptelor, strălucitoarei imagini pe care Biserica o oferea lumii prin viața sa în Hristos: dragostea frățească, comuniunea bunurilor, vindecarea celor bolnavi, ospitalitatea, sărăcia, viața și moartea martirilor.

Dacă întreaga viață a Bisericii este chemată să exprime Chipul/Imaginea lui Dumnezeu, există totuși un moment și un loc unde aceasta își găsește o expresie privilegiată: în cult. În cult se manifestă acustic și vizibil Cuvântul, în cult este un dialog necesar între predică și taină; în cult Domnul este propovăduit și tot acolo este arătată Chipul/Imaginea Sa.<sup>43</sup>

## VI. 2. 4. Cuvântul și faptul creștin

Ceea ce conferă creștinismului caracterul special, în raport cu Vechiul Testament, este Întruparea, și Întruparea înseamnă apariția imaginii, vizibilitatea Cuvântului.<sup>44</sup> În felul acesta imaginea devine parte chiar din esența creștinismului. Imaginea semnifică împlinirea istoriei. Ea este semnul că Împărăția s-a manifestat printre noi.<sup>45</sup> După Întrupare nu se schimbă statutul Cuvântului lui Dumnezeu, ci se schimbă situația cuvântului omenesc în raport cu evenimentul revelației. Prin urmare rolul predicii devine

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 58.

acela de a arăta, de a desemna, de a explica Chipul/Imaginea. Cuvântul se dovedește astfel legat de faptul creștin. (A se vedea în acest sens activitatea lui Ioan Botezătorul, care prin cuvintele sale indica Chipul/Imaginea lui Dumnezeu, Fiul său întrupat)<sup>46</sup>

Cuvintele sunt necesare alături de imagini. Actele, imaginile și viziunile revelației în Hristos ar rămâne de multe ori neobservate și neînțelese fără cuvinte.<sup>47</sup> Singur cuvântul poate împiedica Imaginea lui Dumnezeu să nu se deterioreze în imagini care foarte repede devin idoli. Cuvântul trebuie să vegheze asupra integrității și inteligibilității Chipului/Imaginii. Dar, Chipul/Imaginea la rândul ei reprezintă șansa cuvântului. Imaginea ține cuvântul în afara „iluziei febrile a conceptelor”. Când cuvântul nu mai indică Imaginea începe să se arate pe sine însuși. Și aceasta se face cu cele mai bune intenții și cu Iluzia de a fi în serviciul Cuvântului și deci al adevărului.<sup>48</sup>

## **VI. 2. 5. Credința și vederea**

A vedea Chipul/Imaginea lui Dumnezeu în Hristos și în opera lui Hristos înseamnă a vedea premisele Împărăției, înseamnă a întrevădea slava care într-o zi se va manifesta deplin. Aceasta slavă ne-o descoperă Dumnezeu în și prin Întrupare. Dar Împărăția, deja prezentă, ține încă de viitor. De aceea noi nădăjduim încă... În vreme ce pentru Vechiul

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>47</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 29.

<sup>48</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image*, p. 65.



Testament speranța era îndreptată exclusiv către viitor, după Întrupare ea are un trecut, are un fundament, are premisele, este deja văzută. Speranța creștină se fondează pe cunoașterea istorică, revelată a obiectului său.<sup>49</sup> (1 In 1, 1-2) „Apariția Întrupării nu a suprimat necesitatea credinței, ci a întemeiat credința în realitatea întrupării.”<sup>50</sup>

Credința vine din auzire. Dar credința este aplicată imaginii, ea are ca obiect – și ca fundament – faptul creștin, care este expresia Chipului/Imaginii lui Dumnezeu. Credem în Dumnezeu pentru că El ne vorbește prin Cuvântul Său. Dar cine este Dumnezeu? Este cel întrupat în persoana lui Iisus Hristos, astfel că Cuvântul lui Dumnezeu nu are pentru cei care îl ascultă un conținut auditiv, ci El este și un chip vizibil în care noi suntem chemați să contemplăm taina invizibilă și inefabilă a lui Dumnezeu cel de trei ori sfânt, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.<sup>51</sup>

## VI. 3. Critica imaginii și valorizarea cuvântului la Jacques Ellul

### VI. 3. 1. Introducere

Jacques Ellul (1912-1994) este unul dintre gânditorii proeminenți ai secolului al XX-lea, cu o operă vastă

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 70.

ce însumează 58 de cărți și mai bine de o mie de articole<sup>52</sup>, totalizând mai mult 13 mii de pagini<sup>53</sup>, care însă a rămas toată viața în umbră<sup>54</sup>, și cu care nici posteritatea se pare că nu este prea darnică. Sociolog, teolog, filosof, critic al marxismului a fost profesor de științe politice<sup>55</sup> la Facultatea de Drept din Bordeaux. Periferic, retrograd și inactual, probabil că aceasta ar putea fi, dintr-un anumit punct de vedere, caracterizarea celui căruia i-a fost dedicată o monografie cu titlul: „*L'homme qui avait presque tout prévu*”<sup>56</sup>. Critic al sistemului tehnologic într-un timp în care utilitatea a devenit valoarea ultimă, analist al marxismului ca „ideologie dominantă” a secolului al XX-lea și mărturisindu-și fără ezitare credința creștină pe când în jurul lui se vorbea doar despre sfârșitul religiei, nu a făcut concesii nici unei mode culturale<sup>57</sup>.

Jacques Ellul s-a născut în 6 Ianuarie 1912, la Bordeaux, în sud-estul Franței<sup>58</sup>. A fost unicul fiu al unui tată

---

<sup>52</sup> Pentru o bibliografie completa a lui J. Ellul vezi JOYCE MAIN HANKS, *Jacques Ellul: a comprehensive bibliography*; sau într-o formă actualizată JOYCE MAIN HANKS, *Jacques Ellul: an annotated bibliography of primary works*.

<sup>53</sup> FRÉDÉRIC ROGNON, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue* (= Le champ éthique), Labor et fides, Genève, 2007, p. 21.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>55</sup> Kurt Sontheimer, *Vorwort*, în JACQUES ELLUL, *Von der Revolution zur Revolte* (= Hoffmann und Campe : Kritische Wissenschaft), Hoffmann und Campe, Hamburg, 1974.

<sup>56</sup> JEAN-LUC PORQUET, *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu* (= Collection „Documents”), Cherche Midi, Paris, 2003.

<sup>57</sup> FRÉDÉRIC ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 11.

<sup>58</sup> Datele biografice prezentate sunt sintetiza prezentărilor din volumele dedicate lui Ellul: DAVID W GILL, *The word of God in the ethics of*

„voltairian”, cu ascendență sârbească și italiană, și al unei mame protestante de origine franco-portugheză. Ambii proveneau din familii nobiliare, sărăcite înainte de nașterea copilului. Nu a crescut într-o familie în care valorile creștine să fie în mod special accentuate, dar erau cultivate virtuțile tradiționale: onoarea, corectitudinea, mândria de a nu ceda presiunilor<sup>59</sup> etc. După ce la vârsta de 16 ani obține bacalaureatul începe să predea lecții particulare pentru a-și ajuta familia care se găsea în sărăcie. Intră la Facultatea de Drept și în 1931 începe lectura entuziasmată a *Capitalului* lui Marx. Acesta a fost un moment decisiv al formării sale, urmat la scurt timp, în 1934, de convertirea „brută” la creștinism sub influența determinantă a lui Jean Calvin. „Am rămas incapabil să îl elimin pe Marx, incapabil să elimin revelația biblică și incapabil să le combin. [...] Dezvoltarea gândirii mele se explică pornind de la această contradicție”<sup>60</sup> mărturisește Ellul. În 1936 obține titlul de doctor în Drept la Bordeaux, după care începe să predea la Universitatea din Montpellier, înainte de a fi mutată la Strasbourg, iar apoi la Clermont-Ferrand până la momentul ocupației germane, în 1940. Până în 1944 activează în Rezistența franceză și, în particular, studiază teologie și citește lucrările lui Karl Barth. După eliberarea Franței este numit profesor la Facultatea de

---

*Jacques Ellul* (= American Theological Library Association: ATLA monograph series ; 20), Scarecrow Pr., Metuchen, N.J. u.a., 1984, pp. 18-25; FRÉDÉRIC ROGNON, *Jacques Ellul*, pp. 18-26; PATRICK CHASTENET, *Lire Ellul. Introduction à l'oeuvre socio-politique de Jacques Ellul*, Presses Univ. de Bordeaux, Bordeaux, 1992, pp. 15-26.

<sup>59</sup> PATRICK CHASTENET, *Lire Ellul*, p. 16.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

Drept din Bordeaux, unde rămâne pe durata întregii sale cariere universitare, până la pensionarea sa în 1980.

Preocupările și interesele îi sunt deosebit de vaste, după cum se poate constata și doar lecturând titlurile cărților publicate de-a lungul vieții. În principal, domeniile sale de competență au fost istoria, sociologia și teologia. Limitele acestor domenii în opera lui Ellul sunt însă fluide. Gândirea sa religioasă, chiar dacă mai puțin reprezentată de titlurile exclusive dedicate temei, străbate, coagulează și susține, ca o structură internă, întregul său edificiu intelectual. De altfel Ellul admite că de-a lungul întregii sale vieți nu a scris cărți, ci o singură carte, din care, tot ce a publicat nu sunt altceva decât capitole<sup>61</sup>.

Pozițiile adoptate de J. Ellul în lucrările sale sunt, după cum le califică Frédéric Rognon, originale, radicale și provocatoare, uneori scandaloase, contradictorii sau mai bine spus paradoxale, așa încât pentru cine se confruntă cu ele reprezintă un foarte bun prilej de ascuțire și manifestare a spiritului critic, și a propriei gândiri. Caracteristica operei ellulienne este aceea că anumite aspecte ale sale sunt seducătoare și lămuritoare, în vreme ce altele sunt iritante, așa încât asumarea lui Ellul în ansamblu ca gânditor devine foarte dificilă. O posibilă explicație a acestei situații oferă același Rognon. Spune el: „Se pare că Jacques Ellul a construit în mod deliberat o operă atât de paradoxală pentru a interzice oricui să se revendice de la el, pentru a face imposibilă constituirea unei școli ellulienne și pentru a stimula pe fiecare dintre cititorii săi să își folosească propria gândire.”<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>62</sup> FRÉDÉRIC ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 19.

Teologia pe care Jacques Ellul o practică este una imprimată de gândirea protestantă, sub chipul său calvinist, a confesiunii din care autorul face parte. Analizând rezultatele demersului ellulian de pe pozițiile teologiei ortodoxe disensiunile sunt multe și inevitabile. Valoarea demersului lui Ellul, din perspectiva teologiei ortodoxe, e dată de cugetarea sa onestă, incomodă, problematizatoare și vii, chiar dacă uneori extremistă, într-o lume comodă și complezentă ca cea pe care o locuim, și care în ultimul timp și-a dovedit constant permeabilitatea la ideologizare. Gândirea lui Ellul este descrisă de Frédéric Rognon drept o gândire în dialog, el fiind un autor care mediază dialogul dintre convingerile sale creștine și contextul social modern, fără a ezita, însă, să abordeze, autorii care l-au precedat<sup>63</sup>. În ce măsură este însă posibil dialogul cu Ellul de pe o poziție asumată ca fiind a tradiției Ortodoxe? Din punctul meu de vedere, un asemenea dialog este teribil de greu de realizat. Ortodoxia beneficiază de *confortul Tradiției*. Iar într-un dialog de pe poziții divergente cu Jacques Ellul, problema care se pune este aceea a autorităților invocate, și prin urmare a criteriilor pentru discernerea adevărului. Scriptura singură se scufundă în marea hermeneuticii și nu poate fi criteriu unic. Trebuie identificate autoritățile interpretative. Rămânând, deci, fără criterii exterioare, rațiunea comună devine unicul argument. Fără tradiția mistică, duhovnicească și hermeneutică totul se relativizează din pricina egocentrismului, care introduce tendința continuă spre diviziune și deci risipire. Chiar în condițiile unei permanente porniri raționale înspre unitate. Aceste precizări își vor dovedi validitatea pe parcurs.

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 15.

În continuare nu vom aborda niciuna din marile teme ale gândirii lui Jacques Ellul, ci un subiect, căruia îi este dedicată o singură lucrare *La parole humiliée*<sup>64</sup>, despre situația cuvântului în contemporaneitate și raportul acestuia cu imaginea, într-o societate dominată de cultura vizuală mass-media. Dacă asemănăm cugetarea lui Ellul cu un munte cu doi versanți, unul sociologic și unul teologic, așa cum face Rognon, atunci studiul pe care urmează să îl analizăm face trecerea și conexiunea celor doi<sup>65</sup>. Datorită însă faptului că problematica raportului dintre cuvânt și imagine a fost o preocupare de lungă durată a lui J. Ellul, idei pe această temă vom găsi și în alte lucrări ale sale, pe care le vom menționa la momentul potrivit.

### **VI. 3. 2. Văzul și auzul**

Demersul, declarat iconoclast al lui Ellul, pornește de la analiza modului în care funcționează auzul și văzul în „economia” cunoașterii umane, precizând de la bun început că este necesar un echilibru al celor două surse ale percepției<sup>66</sup>, chiar dacă, sau poate tocmai pentru că, așa cum observă Rognon, „a vedea și a auzi sunt două operațiuni riguroase opuse”<sup>67</sup>. Opoziția lor constă pe de o parte în raportarea la

---

<sup>64</sup> JACQUES ELLUL, *La parole humiliée*; Citările în acest studiu le vom face după traducerea engleză a lui Joyce Main Hanks, JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*.

<sup>65</sup> FRÉDÉRIC ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 79.

<sup>66</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 2.

<sup>67</sup> FRÉDÉRIC ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 71.

spațiu și la timp, iar pe de altă parte la adevăr și realitate.<sup>68</sup> În privința spațiului și a timpului lucrurile pot fi destul de ușor înțelese. Cuvântul nu este spațial, în vreme ce imaginea este, dar imaginea nu se caracterizează (decât poate în mod excepțional) prin succesivitate, domeniul temporalului aparținând prin excelență cuvântului.

### VI. 3. 3. Adevăr și realitate

Punctul nodal al analizei raportului cuvântului cu imaginea îl constituie deosebirea între adevăr și realitate<sup>69</sup>. De altfel distincția aceasta este reluată și în lucrarea *Ce que je crois*, unde Ellul prezintă sintetic temele fundamentale ale gândirii sale: „Trebuie înțeles că atât unul cât și celălalt (auzul și vederea, *n.m.*) sunt indispensabile, aparținând unor ordine diferite care nu se confundă, ci sunt complementare.”<sup>70</sup>

Vederii și auzului îi corespunde adevărul și realitatea, două domenii clar delimitate, a căror intersectare sau confundare nu se poate întâmpla fără consecințe. „Conform lui Ellul *realitatea* este ceea ce se poate constata, care mă înconjoară și pe care o pot percepe prin intermediul văzului. *Adevărul* este ceea ce se referă la destinația ultimă a omului și la sensul vieții, adică la semnificație și orientare. Adevărul este o întrebare permanent deschisă, pusă omului despre viața sa.”<sup>71</sup> Așadar, tot ce ține de destinația vieții

<sup>68</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 27.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, Grasset, Paris, 1987, pp. 35-36.

<sup>71</sup> FRÉDÉRIC ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 72.

omului aparține domeniului adevărului (inclusiv tot ce ține de dezbateră privind dreptatea și iubirea), chestiuni care nu aparțin sferei sau domeniului realității.

Această distincție pe care o operează Jacques Ellul nu este într-utotul nouă în peisajul cugetării teologice, la fel cum nu este nici imposibil de respins. Christoph Schönborn, atunci când vorbește despre iconoclasmul bizantin se arată a fi de acord<sup>72</sup> cu Georges Florovsky, care așază originile argumentației anti-iconice bizantine în gândirea lui Origen<sup>73</sup>. Sintetizând, Schönborn arată că „pentru Origen, Trupul lui Hristos, datorită apartenenței Sale la lumea perceptibilă prin simțuri, aparține domeniului „umbrelor”, domeniului imaginii care este opus Adevărului”<sup>74</sup>. Din perspectiva teologiei ortodoxe, însă, un asemenea dispreț al realității nu este deloc întemeiată. A fost formulată în acest sens o întreagă teologie a creației, în care accentul este pus pe transfigurarea finală înspre care tinde întreaga zidire, și care are ca țintă tocmai transparența față de harul lui Dumnezeu. Teologia părintelui Stăniloae este edificatoare în acest sens. În studiul „Creația ca dar și Tainele Bisericii” teologul român se pronunță împotriva separației, specifice teologiei occidentale, între ordinea creației și cea a harului. O atare disjuncție între creație și har este neîntemeiată, indiferent dacă se face

---

<sup>72</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 44.

<sup>73</sup> GEORGES FLOROVSKY, „Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy”, vol. 19; Studiul a fost republicat în volumul doi al operelor complete ale autorului sub titlul „The Iconoclastic Controversy” GEORGES FLOROVSKY, *Christianity and Culture*, pp. 101-119.

<sup>74</sup> CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, p. 44.



în maniera catolică, unde se consideră că scopurile creației naturale pot fi îndeplinite și fără ajutorul harului, sau în manieră protestantă, „care consideră creația naturală atât de ruinată prin cădere încât nu se poate produce nici o încopiere între credință și natura omului și nici o îmbunătățire a creației naturale prin credință”<sup>75</sup>. O astfel de privire integrativă nu are cum să lipsească total realitatea creată de capacitatea de a se face transparentă descoperirii Dumnezeuiești.

### VI. 3. 4. Cuvântul și adevărul

Cuvântul este legat doar de Adevăr, sau mai precis, de domeniul sau de categoria adevărului, în care se regăsește specificitatea cuvântului. Aici cuvântul deține exclusivitatea, ceea ce, evident, nu înseamnă că întotdeauna cuvântul este adevărat, falsul și eroarea aparțin și ele aceleiași categorii a adevărului<sup>76</sup>. Însă legătura dintre Cuvânt și Adevăr este de așa natură încât nimic nu poate fi cunoscut drept adevăr în afara limbii<sup>77</sup>. „Cuvântul devine fals când neagă relația sa cu adevărul [...] când pretinde că nu este decât o evocare a realității, de parcă ar fi o imagine.”<sup>78</sup> Aceasta fiind, conform lui Ellul, situația cuvântului în zilele noastre, când s-a devalorizat pentru că a ajuns să exprime doar realitatea.

<sup>75</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Creația ca dar și Tainele Bisericii”, *Orthodoxia* 1 (1976), p. 10.

<sup>76</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 28.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 32.

## VI. 3. 5. Cuvânt și persoană

Despre teologia lui Jacques Ellul am putea spune că are în centru conceptul de persoană și pe acela de libertate<sup>79</sup>, ceea ce nu se dezmințe nici în cazul analizei raportului cuvântului cu imaginea. Astfel, vorbind despre adevăr se precizează, de la bun început, că *problema* adevărului nu este totuna cu adevărul, pentru că nu este o problemă personală, ci este doar un joc intelectual<sup>80</sup>, astfel că iese din discuție. Vorbirea umană este intrinsec legată de persoană. Cuvântul este sunetul specific uman care ne diferențiază de celelalte ființe,<sup>81</sup> iar omul este înainte de toate o ființă vorbitoare.<sup>82</sup> Cuvântul este echivalentul persoanei. „Lucrarea Cuvântului într-o persoană este arătată de Biblie și prin importanța care se dă numelui.” A da nume la ceva sau cuiva înseamnă a-ți arăta superioritatea asupra lui. În Fc. 2, 19 aflăm că Dumnezeu aduce animalele în fața lui Adam pentru ca acesta să

---

<sup>79</sup> A se vedea în acest sens lucrarea JACQUES ELLUL, *The ethics of freedom*, traducere de Geoffrey William Bromiley, Mowbrays, 1976; scriere apărută ulterior și în franceză cu titlul JACQUES ELLUL, *Ethique de la liberté*, Ed. Labor et Fides, Genève.

<sup>80</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 28.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>82</sup> JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, p. 35 Nu prezentăm aici poziția lui Ellul privind omul ca ființă vorbitoare pentru că ar fi o chestiune de noutate în lumea științifică, ci pentru a arăta accentul, greutatea pe care o așează Ellul asupra cuvântării în cadrul meditațiilor sale antropologice.

le dea nume. În felul acesta Adam își arată libertatea față de Dumnezeu și superioritatea față de restul creației.<sup>83</sup>

Din momentul în care a încercat cineva să separe cuvântul de persoana care îl rostește, cuvântul și-a pierdut relația cu adevărul și a devenit minciună<sup>84</sup>. Cuvântul rostit, chiar dacă este purtătorul unor gânduri geniale, trece și dispare dacă nu este auzit de cineva și recuperat. Datorită caracterului său evanescent, cuvântul demonstrează că este în mod fundamental *prezență*. El nu există independent, prin sine. Continuă să existe doar prin efectele asupra celui care l-a rostit și asupra celui care l-a receptat.<sup>85</sup>

„Cuvântul trimite tot timpul dincolo de cuvânt. O frază detașată de vorbitor și de ascultător nu are nici un sens [...]. Altfel spus limbajul nu este nicicând neutru, nu este un lucru ce poate fi analizat obiectiv. Depinde de întregul ansamblu de persoane care participă la dialog și este inseparabil de acesta.”<sup>86</sup>

Conexă problemei cuvântului în raport cu persoana este libertatea. Limba menține libertatea persoanei fiind neintrusivă,<sup>87</sup> datorită faptului că orice act de vorbire pre-

<sup>83</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 52 Ulterior tema lui Adam dând nume animalelor este reluată (vezi p. 66). Conform lui Ellul, Adam este cel care numește, alege un cuvânt, după bunul său plac, care se potrivește pentru a desemna un animal sau orice alt lucru. Este interesant de observat cum același episod biblic este tâlcuit de Paul Evdokimov în mod cu totul altfel. Adam, spune acesta, nu inventează nimic, ci rostește acel „logos spermatikos” al fiecărui lucru, dovedind simultan transparența lumii față de el, și cunoașterea sa. .

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>86</sup> JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, p. 40.

<sup>87</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 23.

supune fie acceptarea, fie respingerea lui. În felul acesta cuvântul impune ascultătorului un act de alegere, deci de libertate. „Limba implică totdeauna exercițiul libertății,” este un semn care dă mărturia libertății mele și cheamă la libertate și cealaltă persoană.<sup>88</sup>

Un capitol special al relației cuvântului cu persoana, îl constituie cuvântul mediat de tehnică.

„Când se folosesc difuzoare și ceilalți sunt zdrobiți de echipamentul puternic sau când televiziunea difuzează discursuri, cuvântul nu mai este implicat, din moment ce dialogul nu mai este posibil. În astfel de cazuri avem de-a face cu mașini care folosesc limbajul ca o modalitate de a se afirma. Putearea lor este amplificată, dar limba este redusă la o serie de sunete inutile, care inspiră doar reflexe și instincte animalice.”<sup>89</sup>

### **VI. 3. 6. Cuvântul și judecata critică**

Doar cuvântul, din moment ce este în același timp instrument, agent și locus al confruntării dintre adevăr și fals, poate fi agentul și locul diferențierilor și al criticii, prin urmare conduce la judecată. Critica este domeniul preferat al cuvântului. În relația sa cu imaginile, cuvântul este chemat să le critice, nu în sensul de a le acuza, ci în sensul separării și discernerii adevărului de fals. Aceasta este una dintre

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 23.

cele mai nobile funcții ale adevărului<sup>90</sup>. Doar utilizând limba cineva poate învăța să ia decizii etice. Acestea sunt rezultatul alegerilor pe care le facem cu gândirea critică, pe măsură ce criticăm situații sau pe noi înșine.<sup>91</sup> Când Ellul neagă capacitatea icoanei de a determina decizii etice pierde din vedere faptul că icoana face acest lucru pentru că îți oferă permanent un model desăvârșit la care să te raportezi și în funcție de care să te judeci pe tine.

Tema legăturii dintre cuvânt și judecata critică nu este părăsită cu prea multă ușurință de Jacques Ellul. O regăsim și atunci când este adusă în discuție problema televiziunii și a modului în care aceasta acționează. Una dintre primele victime ale asocierii dintre cuvânt și imagine în ceea ce se numește audio-vizual este tocmai facultatea de judecată critică pe care altminteri cuvântul o întreține în mod natural. „Discursul vorbit implică în mod necesar nu doar alternanța dintre plin și gol, dar creează o distanță între vorbitor și ascultător. Cuvântul deschide spații care să fie descoperite și prin aceasta este o forță critică. Trezește simțul critic și dezvoltă criticismul. Cuvântul joacă acest rol atâta timp cât nu este transformat în imagine și încorporat unui sistem vizual; cât timp nu este degradat pentru a lua parte la liturghia spectacolului. Înălțat umilitor la carul triumfător, certifică victoria imaginii, cuvântul se reduce la zgomot.”<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 143.

### **VI. 3. 7. Ambiguitatea cuvântului**

Unul dintre aspectele fundamentale ale cuvântului este caracterul conotațional al acestuia. Un semn dintr-un limbaj uman nu corespunde strict unui lucru. Un cuvânt invocă ecouri, sentimente îngemănate cu gânduri, logică amestecată cu iraționalitate, cauze care nu duc nicăieri și chemări lipsite de coordonare.<sup>93</sup> Limba este nesigură, comunică informații, dar de asemenea un întreg univers fluid, fără conținut sau cadru, nepretențios și plin de complexitatea și bogăția lucrurilor rămase necomunicate în relație. Ceea ce este nespus joacă un rol important în limbaj. Mai exact, ceea ce este spus ascunde uneori ceea ce ar putea fi spus, și pe de altă parte uneori descoperă ceea ce nu este spus. Limba nu aparține niciodată ordinii lucrurilor evidente. Este o mișcare continuă între a ascunde și a descoperi...Limba există doar pentru și în virtutea acestei relații. Avem nevoie simultan de similitudini și diferențe pentru ca dialogul să fie posibil. Pentru a comunica, pentru a întreține dialogul, trebuie pe de o parte să existe identitatea codului și diferența persoanelor. Fără acestea două nu este nici limbă și nici dialog.<sup>94</sup>

„Vorbirea umple golul infinit care se găsește între noi. Dar diferența nu este niciodată anulată. Discursul începe din nou și din nou din cauză că distanța dintre noi rămâne... Cuvântul este continuat și repetat pentru că nu este niciodată pe deplin explicit sau traducerea exactă a ceea ce am de spus [...]

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 16.

Limba este cuvânt. Cuvântul conține neclarități. Un halou mai bogat și mai puțin precis decât informația.”<sup>95</sup>

Discursul este ambiguu și adesea ambivalent. Dar chiar neclaritatea aceasta a cuvintelor este izvorul bogăției. Neclaritatea semnificației și ambiguitatea limbii inspiră creativitatea. Există o poezie a limbii la fel cum există o poezie a relației.<sup>96</sup> „Ambiguitatea limbii, până și ambivalența și contradicția sa, din momentul în care este vorbită și până când este receptată, produce activități extrem de intense. Fără acestea am fi furnici sau albine, iar drama și tragedia noastră ar fi repede golită. Între momentul vorbirii și cel al recepției se naște simbolul, metafora și analogia.”<sup>97</sup> „Prin ambiguitatea sa, care este o parte esențială, limba lasă as-

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 17 Pentru a dovedi importanța caracterului conotațional al cuvântului, Ellul urmărește conexiunile pe care se fac în mintea lui în clipa în care aude un cuvânt dintre cele mai uzuale, pâine: „Într-un mod tainic invocă imagini care formează un curcubeu orbitor, o mulțitudine de ecouri. Când este pronunțat cuvântul pâine, nu pot să nu mă gândesc la milioanele de oameni cărora le lipsește. Nu pot evita imaginea unui brutar, prieten de-al meu, și amintirea ocupației naziste când pâinea era atât de puțină și de rea. Îmi vine în minte slujba euharistică: frângerea pâinii la Cina cea de Taină și imaginea lui Iisus, atât prezent cât și necunoscut. Trec apoi repede la lecțiile de morală pe care le-am primit când eram copil, anume că este o crimă să arunci o bucată de pâine, pentru că este sfântă. De acolo ajung la risipa enormă, incredibilă din societatea noastră. Risipim mult mai multe, nu doar pâine, dar aceasta rămâne simbolul negativ al modului nostru consumist de a fi. Mă invadează apoi amintirile: pâinea caldă și rumenă din copilărie. Pâinea promisă a vieții, care va sătura deplin foamea. Și faptul că nu trăim doar prin pâine.”

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 19.

cultătorului limitele libertății neatinse.”<sup>98</sup> „Singur ne-spusul nu zice nimic. Dar începe să fie plin de sens dacă este un ne-spus în raport cu un cuvânt zis. Și tot ce acest cuvânt omite, ascunde, evită, subînțelege îmbogățește dialogul și îl face uman. Marginile joacă același rol – pentru a avea margini e nevoie de text. În aceste margini pe care discursul le lasă libere devin posibile toate glosele, adăugirile și interpretările.”<sup>99</sup>

Mai mult decât existența marginilor alături de discurs, Ellul arată faptul că niciodată cuvintele în sine nu constituie un întreg, ci ele se întregesc în fraze și în succesiuni logice, în vreme ce fiecare imagine este un întreg, o totalitate.<sup>100</sup>

### **VI. 3. 8. Cuvântul și scrisul**

O relație specială are cuvântul cu scrisul, care îl așază oarecum la jumătatea drumului dintre cuvântul rostit și imagine, devenind obiect. Odată scris, cuvântul încetează să mai fie discurs. Și chiar în această formă rămâne în aceeași relație cu temporalitatea ca și când este rostit. Cuvântul scris necesită timp pentru a fi descifrat, înțeles și asumat. O privire de ansamblu nu este suficientă. Vederea are nevoie de timp când are de-a face cu cuvinte.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>99</sup> JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, p. 40.

<sup>100</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 42.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 15.



Scrisul, la fel ca înregistrarea unui discurs, înseamnă mutarea lui din categoria temporalului în cea a spațialului, aceste procese făcând imposibil dialogul. Cuvântul nu mai este el însuși ci a devenit o altă lume. Dar, chiar și în această formă, limba menține câteva dintre caracteristicile ei fundamentale: este succesivă, deși încadrată spațial obligă cititorul sau ascultătorul să accepte legea temporalității. Cuvântul, chiar, imobilizat este legat de adevăr și doar de adevăr. Fiind scris nu și-a schimbat ținta, semnificația sau intenția. Este doar diluat, slăbit și nu mai este dublat de persoană ca întreg. Prin fixare și obiectivare are loc o artificializare. Adevărul este redus la semne vizuale care nu înseamnă nimic în ele însele. Semnele au devenit în întregime convenționale, și întrebarea pe care și-o pune Ellul în această situație este dacă nu cumva convenționalitatea aceasta a semnelor cu care avem de-a face se transferă și asupra adevărului pe care ele îl mediază. Adevărul a devenit atât abstract cât și obiectiv. Nu mai determină pe nimeni înspre nimic. Martirii nu își dau viața pentru pagini scrise, ci pentru cuvinte rostite de oameni. Tocmai pentru că cuvintele scrise subzistă și persistă nu sunt altceva decât semne anonime. Pentru că zboară cuvintele sunt vii și pline de semnificație, constată Jacques Ellul.<sup>102</sup>

### VI. 3. 9. Imaginea și realitatea

Dacă în cazul cuvântului avem de-a face cu o relație intimă cu adevărul, în calitate de unică manieră de expri-

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 44-46.

mare și de căutare a acestuia, în viziunea lui Ellul, imaginea aparține exclusiv categoriei realității. Imaginea, deși este un instrument admirabil pentru înțelegerea realității<sup>103</sup>, ea nu poate comunica nimic ce ține de ordinea adevărului. În tot ce ține de domeniul spiritual, de sentiment, imaginea se bazează pe formă, ratând tot ce înseamnă conținut (sentimente, credință) și în comparație cu cuvântul nu poate sugera decât lipsă de seriozitate. Exemplul utilizat în acest sens de Jacques Ellul este unul deosebit de sugestiv.

„O imagine poate fi folosită spre a ilustra pentru noi istoria Bisericii, dar niciodată nu va putea să ne spună ce este Biserica. Nici chiar prin aluzie, o imagine nu ne poate face să sesizăm viața adâncă, adevărată a Bisericii – trupul lui Hristos, spre exemplu. Imaginea nu poate nici măcar să exprime biserica văzută, cu excepția actelor externe și formelor stereotipice, care totdeauna sunt expresii false ale Bisericii văzute. O imagine poate reprezenta minunile, dar minunile înregistrate, după ce acestea au avut loc, iar harul s-a îndepărtat. Imaginea nu poate pătrunde până în locul sfânt în care Cuvântul proclamă că o persoană a devenit o nouă creatură. Minunea este expresia unei astfel de creații din nou.”<sup>104</sup>

Nici o imagine nu este capabilă să comunice adevărul. Aceasta explică în parte de ce toate filmele „spirituale” sunt eșecuri. Adevărul tinde să dispară în spatele machiajului și a luminilor. Cu cât calitatea unui film sporește, cu atât

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 30.

mai insensibil este spectatorul la ceea ce ar trebui să fie exprimat. Datorită acestei relații exclusive a imaginii cu realitatea se poate lesne înțelege de ce imaginile s-au dezvoltat atât de mult în ultimul timp<sup>105</sup>, când incertitudinea a făcut ca diferența dintre adevăr și realitate să pălească, aceasta din urmă absolutizându-se.

### VI. 3. 10 Concretul imaginii

Imaginea, spre deosebire de cuvânt, nu este ambiguă, este coerentă, credibilă și inclusivă, dar lipsită de semnificație. Poate fi însă interpretată, în funcție de cultură, educație sau de intervenția unei alte dimensiuni. Interpretarea, și chiar maniera în care o imagine trebuie privită, se învață. Imaginea este clară, dar această claritate nu implică certitudine și înțelegere. Siguranța se limitează la realitatea percepută direct, pe care simțurile o descoperă. Nimic dincolo de asta. În continuare, deciziile privind realitatea percepută sunt rodul educației. Cu toate acestea, ceea ce percepem într-o atare manieră limitată este realitatea în care trebuie să trăim. În-diferent cât de lipsită de semnificație este, imaginea vizuală este întotdeauna riguroasă, imperativă și ireversibilă.<sup>106</sup> O imagine este explozivă doar dacă spectatorul știe ce reprezintă și dacă este luată drept ceea ce este: o reprezentare fidelă a realității. O imagine devine fals și iluzie deîndată ce încearcă cineva să vadă adevărul în ea.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 8.

Și în cazul imaginilor apare aceeași problemă, ca și în cazul cuvântului, a medierii tehnologice. În societatea noastră imaginile sunt totdeauna produsul tehnicilor mecanice. Tehnica este cu adevărat un intermediar, din moment ce universul imaginilor este realizat prin tehnică. Ceea ce este echivalent cu a zice că ne găsim în prezența unei lumi artificiale, creată de o forță exterioară cu mijloace artificiale.<sup>107</sup>

Imaginea în sine este dezamăgitoare, trece drept o realitate când de fapt este un artificiu; pretinde a fi adevărul unilateral, pe când de fapt nu este decât reflectarea a ceva ce nu poate fi adevăr.<sup>108</sup> Dacă, așa cum am văzut, cuvântul stimulează în condiții normale libertatea persoanei și judecata critică, imaginea tinde, dimpotrivă, să genereze conformitate, să ne facă să ne alăturăm unei tendințe colective.<sup>109</sup> La capătul acestei analize a relației dintre cuvânt și imagine în societatea contemporană, concluzia lui Ellul este probabil neașteptată: victoria automată a imaginii asupra cuvântului se datorează lenei intelectuale.<sup>110</sup>

### **VI. 3. 11. Cuvânt și imagine în creștinism**

După ce aceste clarificări au fost făcute, Ellul trece la analiza situației în domeniul religios, sau mai concret, la relația dintre cuvânt și imagine în interiorul creștinismului, într-un timp care se caracterizează prin identificarea ade-

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 37.

vărului cu realitatea.<sup>111</sup> Capitolul dedicat acestei teme nu mai vorbește despre cuvânt și imagine, ci despre idoli și cuvânt<sup>112</sup>. În acest capitol autorul nostru se dovedește cât se poate de fidel tradiției iconoclasmului protestant, care, neagă nu doar posibilitatea reprezentării vizibile a lui Dumnezeu, ci merge chiar mai departe, afirmând imposibilitatea vederii lui Dumnezeu<sup>113</sup> ca experiență mistică.<sup>114</sup> Ca un calvinist fidel ce este, pentru Ellul e limpede:

„Nu se pune problema să încerci a-L surprinde pe Dumnezeu prin vedere (ceea ce este echivalent cu a reduce adevărul la realitate), să pretinzi că ceea ce vede cineva poate fi Dumnezeu (în acest caz este transformată realitatea în adevăr) sau să faci o reprezentare a ceva ce ține de domeniul spiritual (ceea ce e totuna cu a consacra o religie, din moment ce totdeauna religiile au aparținut domeniului vizual).”<sup>115</sup>

În acest context, în care vizibilitatea lui Dumnezeu este negată și expulzată în zona idolatriei, cuvântul capătă autoritatea absolută, fiind considerat singurul mijloc al Revelației. Această afirmație este însă foarte ușor de demontat teologic. Întreaga Scriptură, atât Vechiul cât și Noul Testament, abundând în dovezi ale faptului că descoperirea dumnezeiască s-a făcut

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>112</sup> *Ibidem*, pp. 48-111.

<sup>113</sup> Cea mai documentată și totuși succintă prezentare a problematicei vederii lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană, și apoi raportul acestei tradiții cu teologia scolastică, îi aparține teologului rus din exil Vladimir Lossky. Vezi VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995.

<sup>114</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 50.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 72.

prin „acte, cuvinte și imagini”, conform expresiei consacrate de părintele Dumitru Stăniloae.<sup>116</sup>

Mai mult decât atât, cuvântului îi sunt atribuite calitățile și caracteristicile care în cadrul teologiei ortodoxe a icoanei aparțin imaginii. Pentru Ellul devalorizarea, fie ea cât de mică, a cuvântului înseamnă respingerea creștinismului și a întrupării.<sup>117</sup> Argumentația lui Ellul în această direcție este ingenioasă. Cuvântul s-a făcut trup, această afirmație fundamentală a hristologiei creștine este interpretată de Ellul în felul următor: din moment ce Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat, vizibilul este exclus definitiv. Dumnezeu cel invizibil vine în calitate de cuvânt. Nu poate fi recunoscut prin văz.<sup>118</sup> Fundamentul icoanei este propriu-zis dinamitat în clipa în care evenimentul întrupării este interpretat în manieră antiiconică.

Semantica aceasta inversă este întâlnită foarte adesea pe parcursul tratatului despre umilirea cuvântului a lui J. Ellul. Spre exemplu episodul rugului aprins de pe muntele Horeb (Ieșire cap. 3) este interpretat de Ellul tot în sens iconoclast, pentru el ceea ce contează este nu vederea rugului aprins, ci auzirea cuvintelor.<sup>119</sup>

Singurul moment în care vederea este creditată de Ellul, chiar dacă doar la nivel minim, este cel al întrupării istorice a Fiului lui Dumnezeu. Acesta este considerat de Ellul singurul moment din istoria lumii, când adevărul se unește cu realitatea, și implicit când văzul și auzul sunt simul-

<sup>116</sup> Vezi studiul „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” în DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, pp. 5-47.

<sup>117</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 52.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 74.

tan utilizabile pentru perceperea și cunoașterea lui Dumnezeu<sup>120</sup>. Unirea aceasta este doar temporară. Când activitatea pământească a lui Hristos se termină, cele două categorii devin separate din nou.<sup>121</sup> Teologia ortodoxă, care întemeiază întreaga sa tradiție iconografică tocmai pe acest moment crucial al istoriei omenirii, anume Întruparea lui Hristos, este insensibilă la un asemenea argument. Dacă nimic fundamental nu s-ar fi schimbat odată cu Întruparea, chiar și la acest nivel al cuvântului și al imaginii, atunci, intrarea lui Dumnezeu în istorie nu a fost decât una fulgurantă, accidentală, fără urmări definitive. Pentru autorul nostru un argument în favoarea acestei viziuni sunt cuvintele adresate lui Toma „Fericiți cei care n-au văzut și au crezut”, care arată că după Înălțare realitatea se desparte din nou de adevăr.<sup>122</sup> Argumentele în acest sens ale lui Ellul țin de domeniul dialecticii între *deja* și *nu încă*. Întruparea a avut loc, văzul a fost restaurat, însă deplinătatea aparține eshatologiei<sup>123</sup>. Până atunci însă imaginile nu pot să exprime absolut nimic despre Dumnezeu<sup>124</sup>.

În cadrul aceluiași capitol despre idoli și cuvânt este inclusă de Jacques Ellul și problematica teologiei icoanei<sup>125</sup>. Acest capitol aparte al teologiei ortodoxe este prezentat prin prisma viziunii lui Paul Evdokimov din lucrarea *Arta icoa-*

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>125</sup> *Ibidem*, pp. 102-106.

nei<sup>126</sup>. Asumată incomplet și înțeleasă insuficient, teologia icoanei este repudiată de Ellul pe baza vechilor argumente puse în discuție în perioada marilor crize iconoclaste din istoria Bisericii, din secolele VIII-IX<sup>127</sup>.

### **VI. 3. 12. Istoria recentă: exacerbară imaginii și umilirea cuvântului**

Modernitatea se caracterizează printr-o explozie a imaginilor, iar acest lucru este atât de evident încât nu mai are nevoie de nici o justificare<sup>128</sup>. Posibilitățile tehnice sunt unul dintre promotorii principali ai imaginilor, iar dacă am văzut mai devreme rezultatul nefast al mariajului cuvântului cu tehnologia, cu siguranță că în cazul imaginilor lucrurile sunt și ele cât se poate de complicate. Pentru Jacques Ellul creșterea cantitativă a imaginilor este în sine un peri-

---

<sup>126</sup> Paul Evdokimov, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Desclée, De Brouwer, 1970; Ediția românească; Paul Evdokimov, *Arta icoanei: o teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Meridiane, București, 1992.

<sup>127</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 106 Dealtfel atașamentul său față de vechii iconoclaști este declarat fățis. În opinia lui Ellul, aceștia au avut dreptate, atât doar că au fost înfrânți la sinodul VII ecumenic.

<sup>128</sup> Jean-Luc Marion vorbește limpede despre faptul că „trăim în epoca audio-vizuală a istoriei. Și nimeni nu ezită să-i prezică o viață lungă, o împărăție de o mie de ani.” JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 80.



col, deoarece acestea, „datorită cantității pot opera modificări ale mentalului”<sup>129</sup>.

Se poate constata că s-a produs o foarte bizară inversiune în raportul dintre cuvânt și imagine: dacă până în anii 1950-60 imaginile ilustrau un text, acum textul a devenit explicație a imaginilor. Iar plaga imaginilor asaltează conform lui Ellul și educația, unde s-a ajuns ca imaginile să nu mai illustreze ceea ce este predat, ci să înlocuiască pur și simplu textul, cuvintele. Astfel încât orientarea către imagine devine trăsătura dominantă a civilizației<sup>130</sup>. Acest lucru poate fi ilustrat foarte bine de ceea ce gânditorul francez numește „simptomul fotografului”. Anume preocuparea pentru captarea imaginii perfecte, care ajunge să împiedice asimilarea realității în ansamblu, totul reducându-se la o experiență vizuală, limitată la cadrul oferit de obiect. Avem din nou un raport inversat, de această dată între aparatul de fotografiat și posesorul său uman, care, în modul cel mai absurd cu putință devine el anexa obiectului pe care îl posedă. Iar motorul acestei relații între om și aparat este obsesia pentru fixarea amintirilor până la cel mai mic detaliu. Preocuparea excesivă cu lucrurile nesemnificative, care nu au avut capacitatea de a produce trăiri adânci care să se înscrie definitiv în memorie.<sup>131</sup> „În criza modernă a identității imaginile sunt cele care ne dau certitudinea că existăm. Fotografiile ne asigură că avem un trecut; răsfoind un album cu fotografii dobândesc certitudinea că am trăit. Fotografiile devin substitutul pentru ceva viu, cum fac imaginile în-

<sup>129</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 115.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 122.

totdeauna. Este eliminarea relației personale și existențiale cu lumea, izolarea noastră.”<sup>132</sup>

Un alt aspect care marchează destinul imaginii în secolul XX este dimensiunea liturgică a paradelor militare. „Benito Mussolini a inaugurat noua liturghie totalitară, dar Hitler a devenit marele ei dirijor. Întregul ansamblu vizual conspiră să anihileze individualul și să îl integreze într-un întreg. Acesta include uriașe adunări orchestrate cu minuțiozitate (...) cu procesiuni și parade nesfârșite caracterizate prin mișcări foarte precis calculate. Aceste mari producții liturgice exprimă puterea (...) vizibilă. Și bineînțeles, din moment ce este din plin vizibilă puterea trebuie să fie și adevărată. Întreaga națiune a fost simbolizată, iar tot ce era exclus a fost redus la praf - ceva ce să ștergi de pe suprafața pământului sau să împrăștii în cele patru vânturi. (...) Imaginea reduce adevărul la realitate - sau mai precis, această realitate liturgică atotcuprinzătoare este cea care conferă oricărui cuvânt spectrul adevărului.”<sup>133</sup> Dar, chiar dacă aceste manifestări politice cu caracter liturgic au fost inițiate de regimurile totalitare de orientare fascistă, ele au fost din plin folosite și de regimurile comuniste. Ample demonstrații ale maselor care trebuiau să le dovedească puterea nu demonstau nimic altceva decât pasivitatea participanților. Aceasta este de exemplu situația comunismului chinez de după Revoluția Culturală inițiată de Mao.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>134</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

În contextul asaltului copleșitor al imaginilor, discursurile și ziarele sunt ca niște mori de cuvinte cărora nimeni nu le mai dă importanță.

„Cine ar mai putea considera o carte ca pe ceva decisiv și capabilă să-i schimbe viața, când sunt atâtea cărți? Și cuvântul unei persoane, îngropat sub avalanșa de cuvinte ale altora, nu mai are nici sens și nu poate nici acționa. Pentru că este difuzat la milioane de km, în milioane de exemplare cuvântul nu mai are importanță pentru nici un ascultător.”<sup>135</sup>

În cadrul acestor manifestări un rol foarte important îl are propaganda. Efectul ei asupra cuvintelor, din care îi provine și succesul, este că limba își pierde semnificația, păstrându-și doar puterea de a incita și declanșa: „cuvântul devine mai mult sunet, pură excitație nervoasă la care oamenii răspund din reflex, sau din cauza presiunii de grup.”<sup>136</sup>

Dacă, așa cum arătam mai devreme, Ellul sesizează ca avalanșa de imagini este capabilă să creeze un univers nou și să modeleze mentalul și conștiințele, în cazul cuvintelor multiplicarea lor excesivă are un efect invers: le golește de conținut și de valoare.<sup>137</sup>

În universul imaginilor create și propagate artificial accesul la realitate este blocat printr-o realitate substi-

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>136</sup> *Ibidem*; Ellul s-a oprit cu foarte mult interes asupra mecanismelor propagandei, pe care în lucrarea citată le abordează doar fugitiv, în schimb exclusiv acestei teme a dedicat studiul JACQUES ELLUL, *Propaganda*, Knopf, New York, 1965.

<sup>137</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 127.

tutivă care se interpune,<sup>138</sup> iar pretextul sub care este așezată această intruziune este unul foarte drag oamenilor recent: utilitatea.<sup>139</sup>

Media modernă este supusă conceptului de audio-vizual, concept care este aspru criticat de Ellul. Pentru el abordarea audio-vizuală încorporează cuvântul în avalanșa imaginilor, făcându-l inutil și gol.<sup>140</sup> În televiziune adesea cuvântul este redus la un simplu fundal sonor pentru imaginile în mișcare, iar acest fapt este considerat mai grav „decât liniștea sau absența limbii. Reprezintă devalorizarea oricărei semnificații pe care cuvântul ar putea-o avea.”<sup>141</sup> În acest context este pus la mare cinste obiceiul de a vorbi fără a spune nimic, care macină lumea ca un cancer.<sup>142</sup>

Devalorizarea cuvântului este produsă de ruptura dintre cuvânt și persoana care îl rostește, iar „dacă o persoană nu se găsește în spatele cuvintelor, atunci acestea nu sunt decât zgomot.”<sup>143</sup>

„Când cuvântul este golit de sine devine slogan la discreția unei structuri oarecare. Devine propagandă și slujește falsității (care depinde de legătura dintre ființă și cuvânt). În felul

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 128; Vezi însă și studiul lui Jean-Luc Marion „Orbul la Scăldătoare Siloam” care tratează în mod expres tema divorțului dintre imaginea (cu precădere televizuală) și orice original de la care să se revendice. JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 80 ș.u.

<sup>139</sup> Întregul context este prezentat la JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, pp. 127-138.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 155; Vezi însă în acest sens și excelentul eseu al părintelui Ioan Bizău „Limbaj și ideologie” în IOAN BIZĂU, *Liturgie și teologie*, pp. 296-302.

<sup>143</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 157.

acesta cuvântul devine slujitorul unei doctrine oarecare, din moment ce orice doctrină politică, în sine este la fel de bună ca oricare alta. Cuvântul anonim nu are nume și prin urmare nu este într-adevăr cuvânt (cuvântul poate fi prostituat oricum). Nimeni nu l-a rostit. Se răspândește asemenea unui lichid peste întreaga lume, fără să aibă un punct de referință. Toată discuția despre semne (semnificat și semnificant, referent și conotații) este vorbărie deșartă când nu mai există cuvântul. Aceasta este vina celor care vorbesc.”<sup>144</sup>

Următorul pas în degradarea cuvântului, după ce s-a produs ruptura pomenită între cuvânt și persoana care îl rostește, iar cuvântul depersonalizându-se s-a golit de sens, îl constituie supunerea limbii la nevoile computerelor.<sup>145</sup> Iar acest lucru nu este câtuși de puțin un accident, ci la sfârșitul secolului XX a căpătat valoare de proiect. „Criteriul cunoașterii în postmodernism este translabilitatea în ei în limbajul computerelor” scrie Ernst Behler<sup>146</sup> pe urmele lui Jean-Francois Lyotard<sup>147</sup>.

### VI. 3. 13. Conflictul religios dintre cuvânt și imagine

Conflictul religios dintre cuvânt și imagine, mai mult sau mai puțin îndreptățit, este prezentat de Jacques

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>146</sup> ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, University of Washington Press, Seattle, 1990, pp. 10-11.

<sup>147</sup> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condition postmoderne, rapport sur le savoir* (= Collection „critique”), Ed. de Minuit, Paris, 1979, p. 23.

Ellul ca o critică adresată în principal Bisericii Romano-catolice, fără însă ca Biserica Ortodoxă să fie cu totul pierdută din vedere. Iată care este perspectiva autorului nostru:

Bisericile sunt copleșite de imagini. Nevoia de imagini a Bisericii este nevoia de evidență și de eficiență. Arta vizuală „îndeplinește un act profetic, împăcând vederea cu cuvântul”, însă actul acesta este doar unul profetic, el împlinindu-se abia la sfârșitul timpului. Abundența imaginilor, frumuseșea ceremoniilor, triumful vizual al liturghiei, simbolismul pur vizual, toate acestea sunt sursa principală a erorilor medievale și mai târziu a Bisericii Catolice și a celei Ortodoxe.<sup>148</sup>

Imaginea este legată de putere și de dorința de putere a Bisericii (cel puțin în cazul celei catolice). Instituționalizarea și vizualizarea se susțin reciproc. Cuvântul este cântat și devine liturgic, cuvântul într-o limbă neînțeleasă subzistă doar ca element al spectacolului. Nu mai este un cuvânt care poate fi înțeles<sup>149</sup>. Cuvântul este exclus și înlocuit de gesturi liturgice, culori, schimbarea veșmintelor, incantații și litanii.<sup>150</sup> Nu întâmplător, afirmă Ellul, marea popularitate a morții lui Dumnezeu s-a născut în lumea imaginilor: imposibilitatea de a-L reprezenta vizual pe Dumnezeu duce, în zilele noastre, în mod inevitabil la imposibilitatea existenței Sale.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 184.

<sup>149</sup> Din păcate uneori chiar se urmărea transformarea cuvintelor în sunete neinteligibile. Din fericire, cel puțin pentru Biserica Ortodoxă, astfel de cazuri sunt izolate, iar menționarea lor aici este făcută cu titlul de excepție, și nicidecum regulă. Vezi în acest sens cazul relatat de prof. Felmy în KARL CHRISTIAN FELMY, „Uzul rațiunii și viața din Sfânta Liturghie”.

<sup>150</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, pp. 189-190.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 198.

Biserica urmează tendința sociologică. „Cu toții realizează programe de televiziune, noi de ce nu am face la fel ca toată lumea? Acesta este începutul și sfârșitul creștinismului modern”, afirmă pe un ton apocaliptic Ellul.

„Oamenii nu mai înțeleg vocabularul creștin, trebuie deci schimbat. Acest lucru este simultan adevărat și fals. Problema, care este mult mai serioasă, depășește chestiunea strictă a vocabularului, alegerea altor cuvinte nu poate schimba situația. Ceea ce oamenii nu înțeleg nu sunt anumite cuvinte, ci cuvântul în sine, indiferent de context (doar dacă nu a fost transformat într-un simplu stimul nervos în cadrul propagandei). Poți înnoi vocabularul cât vrei, dar tot nu vei fi mai bine înțeles din cauza felului de a gândi, valorii cuvântului, faptului că nu există încredere în cuvântul unei persoane, toate acestea trebuie luate în discuție.”<sup>152</sup>

Criticile pe care gânditorul francez le aduce utilizării imaginilor în Biserică nu sunt total lipsite de temei. Asocierii Bisericii Ortodoxe cu cea Catolică în problema imaginilor nu este una tocmai inspirată, din cauza diferențelor mari în ceea ce privește înțelegerea imaginii<sup>153</sup>. Onestitatea și acuitatea critică lui Jacques Ellul fac ca textele sale să nu fie prea ușor trecute cu vederea, chiar dacă uneori se înșală.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>153</sup> Vezi prezentarea schematică a diferențelor dintre cele trei mari confesiuni creștine în chestiunea imaginii realizată onest de un iconoclas calvinist J. Cottin JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, p. 164.

### **VI. 3. 14. Din nou despre vedere, observații critice**

Iar când vine vorba despre înțelegerea vederii conform mărturiilor scripturistice exagerările devin evidente și inacceptabile. Textele biblice care au în centru chestiunea vederii sunt înțelese într-o grilă prestabilită, care forțează sensurile de dragul conformității. Iată câteva exemple în acest sens.

Relatând episodul întâlnirii de la râul Iordan dintre Iisus și Ioan Botezătorul, interpretarea faptului este una exclusiv imaginară. După Ellul în Evanghelia după Ioan avem o discrepanță între ceea ce este văzut și ceea ce se spune despre ceea ce este văzut. Dacă Evanghelistul Ioan scrie: *Am văzut Duhul coborându-se ca un porumbel* (In 1,32). Jacques Ellul înțelege „Nimeni nu a văzut asta: Dumnezeu este invizibil, iar cerul din care vine Duhul Sfânt nu este atmosfera, ci este cerul invizibil. *Ca un porumbel* înseamnă că nu era un porumbel. Vederea nu este vedere. De fapt Ioan nu a văzut nimic.”<sup>154</sup> În cazul altor texte din aceeași evanghelie care pun problema legăturii dintre credință și vedere cum ar fi In 1, 32; In 1, 34; In 3, 11; In 19, 35 este păstrată aceeași linie de interpretare. „Vederea nu autorizează mărturia și nici nu o provoacă.” Insistența lui Ioan asupra vederii se datorează faptului că vederea este cea care dă certitudinea.

„O persoană poate da mărturie doar când este absolut sigură, dincolo de orice îndoială... vederea este cea care dă o astfel de certitudine privind realitatea. Din acest motiv Ioan face referire la vedere. Pe de o parte știm că ceea ce spunem este

---

<sup>154</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 244.



adevărat, dar ca mărturie această cunoaștere bazată pe cuvânt nu contează; ceea ce contează este certitudinea vizuală metaforică: *Suntem siguri ca și când am fi văzut cu ochii noștri. Bazându-ne pe aceasta putem da mărturie.*<sup>155</sup>

Deși întrucâtva ingenioase astfel de interpretări nu sunt în stare să convingă, și nu vom mai insista asupra lor.

### VI. 3. 15. Porunca iconoclasmului

Partea finală a amplului eseu al lui Jacques Ellul care deplânge umilirea cuvântului conține o serie de îndemnuri așezate sub numele generic: „porunca iconoclasmului”. În cea mai mare parte cele patru puncte ale acestei „porunci” sunt raționale și demne de luat în considerare *cum grano salis*.

1. „Porunca iconoclasmului trebuie în primul rând să atace audiovizualul, la a cărei minciună suntem expuși. Trebuie să avertizăm asupra marelui pericol al acestuia. Când cuvântul este integrat unei serii rigide de imagini, ne imobilizează în același timp privirea asupra mișcării și auzul la explicații, ceea ce implică întregul câmp al percepției noastre la o participare pasivă. Dezacordul este anulat – acel dezacord care a produs prin contradicție reflecția privind situațiile individualizate de către subiectul *gânditor*. Cuvântul nu mai evocă nimic. Dimpotrivă el devine o forță de reducere din moment ce este redus la câmpul realității

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 247.

afișate, fictive și simulate.”<sup>156</sup> „Trebuie spulberată iluzia imaginii ca adevăr prin refuzul obstinat de a crede „evidenței”, refuzând a fi iluzionat de statistici, grafice sau produse ale computerelor. Doar un cuvânt care nu este cuvânt poate declara că „un computer spune...”. Computerul nu trebuie în nici un caz acceptat drept rațiune ultimă.”<sup>157</sup> „Iconoclasmul nostru trebuie să atace orice scientism abuziv, orice încercă să se dea drept adevăr, cu excepția cuvântului caracterizat prin clar-obscur și ezitare. Acesta este plin de semnificație, evocator și provocator.”<sup>158</sup> „Cu siguranță iconoclasmul nostru nu trebuie să se îndrepte împotriva imaginilor în sine, din moment ce ele sunt perfect legitime, bune, folositoare și necesare în viață. Ne opunem imperialismului și mândriei lor, pizmei și spiritului cuceritor pe care îl inspiră, și pretenției lor de a fi fără limite.”

2. Nu trebuie să uităm că reconcilierea promisă are valoare astăzi. Trebuie să trăim ... realitatea ei ca pe o promisiune. Aceasta înseamnă că iconoclasmul poate ataca doar transformarea imaginilor și a obiectelor vizuale în idoli și obiecte ale credinței și ale venerării și misticismului. Nu trebuie atacate imaginile care se limitează la funcția și rolul lor. De exemplu oamenii, fără îndoială, au nevoie de expresii artistice. Această nevoie, exprimată prin crearea unei imagini frumoase, își primește validarea prin promisiune.<sup>159</sup>

<sup>156</sup> *Ibidem*, pp. 256-257.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 259.

3. Programul iconoclast propus de Ellul are în vedere menținerea unei limbi inteligibile (cf. I Cor 14, 1-19). „A vorbi clar și rațional exprimă dragostea de aproapele, în vreme ce eforturile contemporane de a distruge limbajul nu exprimă nimic altceva decât singurătatea fundamentală a modernilor.”<sup>160</sup>
4. Pe ultimul punct al programului se găsește invocarea necesității luptei pentru „un limbaj deschis”<sup>161</sup>. Tendința de închidere a limbajului, arată Ellul, vine chiar de la contextul social: de la ritual, repetiție și redundanță. Rezultă diverse forme de discursuri închise: discursuri politice; științifice (prin intermediul așa-ziselor metode științifice, care exclud inovația sau prin intermediul paradigmatelor de gândire); discursuri ideologice (care în sine sunt limitate la nesfârșite repetiții) și discursurile catehetice, fie că sunt creștine, staliniste sau maoiste. Astfel de închideri ale limbajului exclud limba omenească și intervenția cuvântului lui Dumnezeu.<sup>162</sup> Trebuie, deci, luptat cu orice preț pentru recuperarea libertății cuvântului, care este poarta de acces către libertatea deplină.

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 264.

### **VI. 3. 16. Observații**

Cu toate cele afirmate anterior suntem încă departe de a epuiza bogăția și diversitatea ideilor lui Jacques Ellul chiar și numai pe tema aleasă, anume raportul dintre cuvânt și imagine, însă sunt suficiente pentru a contura viziunea sa în linii mari. Scriind într-o manieră mai mult eseistică decât științific sistematică, textele lui Ellul sunt imposibil de rezumat mulțumitor. Diferența dintre scrisul viu și inteligent al lui Ellul și orice sinteză, fie ea oricât de bine făcută, este aceea dintre un animal sălbatic în mediul său natural și unul în captivitate. Rămâne mereu ceva pe dinafară, ceva ce nu poate fi îngrădit și expus, drept urmare revenirea la textele paradoxale ale gânditorului francez rămâne singura opțiune. Dotat cu o intuiție fantastică, critica pe care o aduce Ellul imaginii nu poate fi cu totul ignorată, chiar și atunci când vorbește despre uzul imaginilor în biserică<sup>163</sup>. Tocmai de aceea, analiza raportului dintre cuvânt-imagine pe care o găsim pe parcursul lucrărilor lui Ellul este una deosebit de folositoare pentru teologia ortodoxă, în cazul în care i se aduc amendările de rigoare din partea teologiei patristice. Valoarea pe care o acordă cuvântul și personalismul lui Ellul, sunt adesea în deplin acord cu teologia ortodoxă, odată ce este eliminată unilateralitatea lor. Pentru a putea privi cuvântul și imaginea ca pe niște modalități complementare de cunoaștere și comunicare este binevenită lectura lui Ellul în

---

<sup>163</sup> Vezi spre exemplu cum prezintă legătura dintre imagine și dorința de putere în Biserica Catolică. *ibidem*, p. 184 ș.u.

paralel cu lectura părintelui Stăniloae, care oferă o excelentă grilă ortodoxă în cheie patristică<sup>164</sup>.

\*\*\*

Teologia ortodoxă oferă o perspectivă unitară la toate nivele (hristologic, antropologic, cosmologic) privind relația dintre cuvânt și imagine, o relație care este una de complementaritate, sau de reciprocă interioritate, dacă ar fi să-l parafrazăm pe părintele Dumitru Stăniloae<sup>165</sup>.

Determinările tradițiilor confesionale din cadrul cărora fac parte teologii care analizează problema legăturii dintre cuvânt și imagine au fost imposibil de depășit.

În spațiul protestant iconoclasmul este la el acasă, dar aceasta nu face ca analiza lui Jacques Ellul să fie lipsită de valoare, ba dimpotrivă, ea se dovedește de o foarte mare utilitate în clipa în care îi sunt aduse amendamentele de rigoare din perspectiva teologiei ortodoxe. Profundul personalism al teologiei sale și atenția constantă față de libertate nu pot fi neglijate în cadrul unei lecturi ortodoxe.

Chiar lipsit de teologia icoanei, în sens ortodox, catolicismul este mult mai apropiat de ortodoxie în privința felului în care înțelege imaginea decât protestantismul, de

---

<sup>164</sup> În studiul „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” părintele Stăniloae își exprimă cât se poate de limpede viziunea privind complementaritatea dintre cuvânt și imagine: „Cuvântul și imaginea sunt interioare unul altuia. Atât doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma. Dar, nici sensul nu exclude forma, nici forma nu e lipsită de sens” DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 23.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

care, așa cum sublinia un teolog reformat, „ne desparte o lume”.

Vederea, deși disprețuită de iconoclaști și ulterior de teologii protestanți, are o importanță covârșitoare în descoperirea, cunoașterea și comunicarea lui Dumnezeu în viața Bisericii.

## VII. Cuvânt și imagine în modernitate

### VII. 1. Modernitate și postmodernism

Parcursul pe care conceptele cuvânt și imagine îl au în istorie nu este independent de contextul cultural în care se găsesc. Acesta este motivul pentru care înaintea încercării de a contura o viziune asupra situației actuale, este necesară o scurtă privire asupra modernității și postmodernismului, entități culturale matrice care modelează gândirea și care se reflectă în înțelegerea cuvântului și a imaginii, subiectul prezentei analize. Pentru o atare prezentare vom utiliza în principal analizele făcute Horia Roman Patapievici<sup>1</sup>, fără a ne limita la acestea, deși linia generată de acesta rămâne de-finitorie și cu multiple potențialități teologice<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Omul recent. O critica a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde când ceva se câștigă”*, Humanitas, București, 2002; HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Discernământul modernității, 7 conferințe despre starea de fapt*, Humanitas, București, 2005.

<sup>2</sup> Adrian Niculcea face o serie de aprecieri privind valoarea teologică a judecăților privind modernitatea din lucrarea „Omul recent”. Autorul este elogios la adresa studiului, chiar dacă remarcă faptul că erudiția „impresionantă” a lui Horia Roman Patapievici se limitează la lumea academică și culturală occidentală. Totuși, în opinia lui Niculcea, ampla lucrare a lui Patapievici este „un catehism în ceea ce privește problematica modernității și mai ales a postmodernității”. ADRIAN NICULCEA, „Intellectualul român între «moartea lui Dumnezeu» și un creștinism «imaginal»”, *Studii Teologice* 2 (2005), p. 150.

Necesitatea definirii pe cât posibil limpede a acestor termeni și a realităților culturale ce se găsesc în spatele lor este datorată și faptului că ei sunt utilizați adesea într-o „manieră vagă, improprie” după cum remarca Radu Preda.<sup>3</sup> Ba mai mult în domeniul teologiei modernitatea este asociată sau chiar înlocuită cu secularizarea<sup>4</sup>, și acest concept, la rândul său este pus în legătură cu „tot ceea ce poate fi mai rău din punct de vedere spiritual”<sup>5</sup>. Evident, nu vom considera, aprioric, modernitatea sinteza și punctul de plecare al

---

<sup>3</sup> RADU PREDA, *Comunismul, o modernitate eșuată* (= Universitas), Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 38.

<sup>4</sup> O analiză teologică din perspectivă ortodoxă a secularizării face părintele Ioan Bizău. Vezi IOAN BIZĂU, „Die Seuche der Säkularisierung und die sakramentale Erfahrung der Kirche”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (2001); IOAN BIZĂU, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

<sup>5</sup> RADU PREDA, *Comunismul, o modernitate eșuată*, p. 39; Problema secularizării depășește interesele prezentului studiu. Pentru detalii în acest sens vezi sinteza RENÉ RÉMOND, *Religion und Gesellschaft in Europa: von 1789 bis zur Gegenwart*, C.H.Beck, 2000; o lucrare publicată inițial în limba franceză în anul 1996 și reluată ulterior la aceeași editură RENÉ RÉMOND, *Religion et société en Europe: la sécularisation aux XIXe et XXe siècles, 1789-2000*, Seuil, 2001; Nu poate fi trecută cu vederea nici lucrarea lui Charles Taylor care a fost gratificată în anul 2007 cu premiul Templeton CHARLES TAYLOR, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 2007; Cele mai recente dezbateri pe tema secularizării pot fi găsite în lucrarea LINELL CADY, ELIZABETH SHAKMAN HURD, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010; Pentru abordarea secularizării din perspectiva sociologiei religiei vezi contribuția lui Steve Bruce la BRYAN TURNER, *The new Blackwell companion to the sociology of religion*, Wiley-Blackwell, Chichester West Sussex U.K. / Malden MA, 2010, pp. 125-140.



tuturor neajunsurilor spirituale ale lumii contemporane, ci, conștienți că „achizițiile modernității se plasează inevitabil sub semnul ambivalenței”<sup>6</sup>, vom avea totuși în vedere mai degrabă lucrurile care s-au pierdut în acest proces, decât avantajele dobândite<sup>7</sup>, tocmai pentru a da demersului nostru o dimensiune restauratoare, fără a intenționa însă câtuși de puțin să ne așezăm în rândurile detractorilor modernității și ale achizițiilor ei.

Așadar, ce este modernitatea? Dicționarul *Le Petit Robert*<sup>8</sup> (ales pentru că este reprezentativ pe plan internațional, însă se putea foarte bine alege oricare alt dicționar serios) definește modernitatea ca ceea ce ține de evoluția recentă într-un anumit domeniu sau *ceea ce aparține unei epoci posterioare Antichității* (din seria de definiții care acoperă amplitudinea semantică a acestui termen, am ales doar ceea ce ține de interesul prezentului studiu). La origine, acest cuvânt provine de la adverbul de timp latin *modo* care înseamnă *de dată apropiată, recent*<sup>9</sup>. Termenului, având inițial doar o semnificație temporală, i s-au adăugat treptat conotații

<sup>6</sup> RADU PREDĂ, *Comunismul, o modernitate eșuată*, p. 41; Vezi și capitolul „The Normative Content of Modernity” în JÜRGEN HABERMAS, *The philosophical discourse of modernity : twelve lectures*, traduce-re de Frederick Lawrence, Reprinted., Polity Press, Cambridge/Malden, 2007, p. 338.

<sup>7</sup> Sau, dacă ar fi să utilizăm termenii lui Horia Roman Patapievici, am putea vorbi despre o critică a modernității pornită din conștiința faptului că atunci când ți se deschide în față un drum, fără să vrei, în mod automat, în spate ori în laterală ți se închide un altul. HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Omul recent*, p. 12.

<sup>8</sup> PAUL ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (= Le petit Robert), Soc. du Nouveau Littré, Paris, 1977.

<sup>9</sup> GHEORGHE GUȚU, *Dicționar latin-român*, p. 345.

calitative,<sup>10</sup> care au devenit chiar mai importante decât cele dintâi. Când un obiect este ales datorită modernității sale, nimeni nu are în vedere noutatea temporală, ci se au în vedere asociațiile calitative pe care le suscită acest termen. În această direcție vine și conceptul de modernizare, introdus ca termen tehnic pe la mijlocul secolului XX,<sup>11</sup> care este un echivalent pentru îmbunătățire. Tocmai pentru că modernitatea este mai mult decât un concept care definește o epocă istorică, el poate fi supus unei analize filosofice sau teologice.<sup>12</sup>

Radu Preda definește modernitatea (ce-i drept, având în vedere mai cu seamă latura sa socio-politică) în următorii termeni:

„Născut din gestul contestatar al forțelor ideologice ale unei Europe occidentale căutând emanciparea politică de sub influența Romei, prefătat în acest sens de Reforma lui Luther și coroborând mai mulți factori, de la noile descoperiri geografice la cele în domeniul științelor exacte, bazat pe un sistem de drept plasat deasupra categoriilor religios-morale, postulând libertatea funciară a persoanei umane inclusiv sau mai ales atunci când este vorba despre credința religioasă a acestuia, dând întâietate rațiunii asupra credinței și cultivând experimentul drept probă ultimă a realității - proiec-

---

<sup>10</sup> NEVILLE MORLEY, *Antiquity and modernity*, Wiley-Blackwell, Chichester U.K. /Malden MA, 2009, p. IX.

<sup>11</sup> Vezi capitolul „Modernity's Consciousness of Time and the Need for Self-Reassurance” JÜRGEN HABERMAS, *The philosophical discourse of modernity : twelve lectures*, pp. 2-3.

<sup>12</sup> RICHARD WINFIELD, *Modernity, religion, and the War on Terror*, Ashgate, Aldershot Hampshire England / Burlington VT, 2007, p. 11.

tul modernității în derulare de mai bine de trei secole și care a ajuns între timp marca identitară a Europei, dar și a Americii de Nord, produs de export predilect al lumii vestice, a însemnat înainte de orice o profundă ruptură față de imaginea lumii dominată religios și politic timp de un mileniu.”<sup>13</sup>

Avem în această frază sinteza a ceea ce a constituit nașterea modernității din perspectivă socio-politică. Simplificând însă foarte mult lucrurile putem spune că modernitatea este o ruptură voluntară și conștientă cu trecutul și cu valorile anterioare, înțeleasă inițial ca opoziție față de Antichitate.<sup>14</sup> În afara acestei rupturi față de trecut, însă modernitatea mai presupune deschiderea față de viitor. În felul acesta modernitatea este un proces care se reproduce pe sine mereu și mereu<sup>15</sup>, de aceea a fi modern înseamnă a fi din ce în ce mai modern<sup>16</sup>, iar un om modern este unul pentru

<sup>13</sup> RADU PREDĂ, *Comunismul, o modernitate eșuată*, pp. 39-40; Pentru o mai bună conturare a contextului cultural și filosofic care a constituit geneza modernității vezi și lucrările recomandate de autorul citat: PAUL HAZARD, *Crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, 1961; în românește PAUL HAZARD, *Criza conștiinței europene 1680-1715*, traducere de Simona Șora, Humanitas, București, 2007; CHRISTOPHER ALAN BAYLY, *The birth of the modern world, 1780-1914: global connections and comparisons*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2004; PAUL JOHNSON, *Modern times: a history of the world from the 1920s to the year 2000*, Phoenix Giant, 1999; în românește PAUL JOHNSON, *O istorie a lumii moderne, 1920-2000*, traducere de L. Schidu, Humanitas, București, 2005; Pentru aprecieri generale privind lucrarea lui Radu Preda vezi PAUL SILADI, „Din nou despre comunism”, *Verso* 81 (martie 2010), p. 6.

<sup>14</sup> HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 103.

<sup>15</sup> ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 3.

<sup>16</sup> HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Omul recent*, p. 58.

care faptul de a fi modern este o valoare în sine, complet independentă de orice conținut.<sup>17</sup> În această epocă noutatea este totul. Este judecătorul suprem și totul trebuie înnoit complet din ce în ce mai repede.<sup>18</sup> Proclamarea modernității este o contestare radicală a întregului trecut, iar afirmarea modernității se face prin inversarea tradiției.<sup>19</sup>

Modernitatea este deja excesul unei lipse, absența invizibilului, și modernitatea a fost utilizată pentru a ne convinge că Nevăzutul nu există și că pentru a fi cu adevărat moderni trebuie să fim doar materie.<sup>20</sup>

În privința cunoașterii adevărate, modernitatea a făcut o inversiune, o translație între contrarii, punând pe primul loc cunoașterea tehnică, cunoașterea obiectelor naturii fizice, în dauna cunoașterii spirituale. Chiar mort, Dumnezeu rămâne referința incontestabilă a unei lumi oarecând creștine. Iar o lume care nu mai este creștină, nu este pur și simplu lumea de dinaintea creștinismului, este o lume inevitabil anticreștină.<sup>21</sup> Din modernitate nu se poate ieși decât regăsindu-L pe Dumnezeu.

---

<sup>17</sup> HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 108.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 87.

Postmodernismul<sup>22</sup> nu este decât una din multiplele fețe ale modernității,<sup>23</sup> sau mai exact spus adâncirea în modernitate.<sup>24</sup> Dar, deși lucrul acesta este destul de ușor

<sup>22</sup> Postmodernismul este o temă cât se poate de „la modă”, drept urmare literatura dedicată acestei teme este abundentă. Iată câteva titluri care abordează temă sub aspect filosofic, fără însă a se limita aici: RICHARD KEARNEY, *Twentieth-century continental philosophy*, Routledge, London / New York, 1994, p. 393 ș.u.; STUART SIM, *The Routledge companion to postmodernism*, Routledge, London / New York, 2001; STEVEN CONNOR, *The Cambridge companion to postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge UK/New York, 2004; STEFAN MORAWSKI, *The troubles with postmodernism*, Routledge, London / New York, 1996; JOHN O’NEILL, *The poverty of postmodernism*, Routledge, London / New York, 1994; TERRY EAGLETON, *The illusions of postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford UK/Cambridge Mass., 1997; CHRISTOPHER BUTLER, *Postmodernism : a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford / New York, 2002; MAXIM SILVERMAN, *Facing postmodernity : contemporary French thought on culture and society*, Routledge, London, New York, 1999; Din spațiul teologic vezi succinta prezentare a postmodernismului făcută de Radu Preda RADU PREDĂ, „Sucesiuni concomitente: între postcomunism și postmodernitate. O analiză socialteologică”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2008), pp. 147-155.

<sup>23</sup> HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 96.

<sup>24</sup> Evident, aceasta nu este singura viziune asupra postmodernității. Există voci care, spre exemplu, afirmă că „postmodernismul este situația în care toate idealurile modernității s-au epuizat, faza în care se pretinde a fi sfârșitul metafizicii, sfârșitul filosofiei și sfârșitul omului.” ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 5 Dar, nici în acest caz nu ne-am îndepărtat prea mult de punctul în care afirmam că postmodernismul nu este altceva decât adâncirea în modernism. Alți susținători ai postmodernismului prezintă sfârșitul modernității utilizând imagini din sfera organică, de tipul îmbătrânire, decrepitudine și moarte naturală. Jean Baudrillard descrie procesul ca fiind unul al pierderii de sens care conduce către indiferența completă, în care creșterea obeză a aces-

de constatat, totuși, discuția despre esența celor două epoci culturale ocupă tot mai mult loc în dezbaterile contemporane, ca teme dominante ale filosofiei.<sup>25</sup>

Modernitatea și postmodernitatea sunt aceleași în esența lor goală.<sup>26</sup> Nu există nimic în postmodernitate care să nu fi existat prima dată în modernitate.<sup>27</sup> Postmodernitatea este felul în care noi, oamenii recenți, simțim modernitatea, o modernitate pentru care formele sale de manifestare nu mai sunt blocate de reminiscențele niciunei tradiții.<sup>28</sup> Nu există o epocă a modernității. Expresii precum „ultima modernitate” sau „postmodernitatea” sunt calcuri ale ideii că modernitatea se poate încheia. Legea internă a modernității (după care simplul fapt de a fi modern este o valoare) impune contrariul: nu există ieșire din modernitate pentru că nu există ieșire din timp. Modernitatea nu poate fi depășită: ea este expresia inevitabilă a temporalității.<sup>29</sup>

Postmodernismul se întemeiază pe două postulate. Primul afirmă că modernitatea este epuizată. Al doilea spune că totul este un simulacru din punct de vedere ontologic și că totul este relativ din punct de vedere epistemologic. Totul este inventat, fiecare realitate este rezultatul unei construcții

---

teia din urmă a înlocuit elanul către nouitate. JEAN BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Grasset, Paris, 1983, p. 85.

<sup>25</sup> ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 3.

<sup>26</sup> Despre imposibilitatea depășirii modernității prin posmodernitate vezi și *ibidem*, pp. 4-5.

<sup>27</sup> Vezi și *ibidem*, p. 5: „Postmodernismul nu născă depășirea modernității, precum nu este nici o epocă nouă, ci este continuarea critică a modernității...”

<sup>28</sup> HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 115.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

umane, nu există nimic obiectiv, nu există un adevăr independent de cadrul fixat de societate. Teza lui Horia Roman Patapievici este că postmodernismul nu este decât o formă exacerbată a modernității.<sup>30</sup>

Postmodernismul este o viziune asupra lumii care afirmă adevărul a trei propoziții: 1. Nu există o realitate esențială (altfel spus totul este un simulacru), 2. Totul este relativ (altfel spus nu se pot face ierarhizări sau distincții, adevărul este fals), 3. Modernitatea este epuizată.<sup>31</sup> Concluzia analizei pe care o face Horia Roman Patapievici modernității și apoi postmodernismului ca simplă consecință a modernității este una fundamental creștină.

Cine speră să iasă din modernitate prin postmodernism nu face decât să se adâncească din ce în ce mai mult în ea. Singura modalitate de a depăși modernitatea este situarea în negația principiului său fondator – „Gott ist tot”. Cu adevărat în afara modernității nu este decât cel pentru care afirmația „Viu este Domnul, Dumnezeu nostru” devine *realitate istorică* necesară. Aici fiecare cuvânt este important. Contează că Dumnezeu ESTE, că Dumnezeu, care este principiul universal este VIU, că Dumnezeu este DOMNUL și că este al NOSTRU – al oamenilor vii, muritori, concreți, unici. Nu „zeul” sau „zeii” ne pot mântui. Doar Dumnezeu.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Vezi demonstrația integrală HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Omul recent*, pp. 110-114.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 124-125.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 116.

Este de asemenea interesant de văzut care poate fi raportul între Biserica postmodernă și Biserica eternă, așa cum prezintă această relație Vlad Mureșan într-un foarte percutant eseu publicat la Cluj-Napoca în revista *Inter*.<sup>33</sup> Biserica, arată acesta, este întemeiată pe Adevăr, postmodernismul refuză simultan adevărul și întemeierile<sup>34</sup>, deci postmodernismul refuză, putem spune, Biserica. Acceptarea Bisericii ca fapt istoric și social este însoțită de refuzul Bisericii ca fapt etern și metafizic.<sup>35</sup> La fel cum toleranța postmodernă ascunde un refuz, în același fel neutralitatea postmodernă ascunde un program, deconstrucția. Deconstrucția este nebunia supremă care atunci când se spune alb, înțelege negru. Este doctrina pură a contraadevărului ca principiu. Deconstrucția este ireconciliabilă cu lucrarea ziditoare și restauratoare a Bisericii. Hermeneutica postmodernă vede într-un sfânt un psihotic, iar într-un homosexual un om liber. În adevăr văd o construcție și în minciună un alt punct de vedere.<sup>36</sup>

Putem spune astfel că Biserica se găsește în conflict cu duhul vremii instaurat de modernitate, dar de asemenea ea este singura care poate oferi o soluție reconciliatoare,

<sup>33</sup> VLAD MUREȘAN, „Biserica postmodernă versus Biserica eternă”, *Inter* 1-2 (2007).

<sup>34</sup> Vezi în acest sens spre exemplu lucrarea lui Jean-Francois Lyotard, o lucrare ce a făcut multă valvă și a fost receptată la nivel mondial JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*; trad. rom. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Condiția posmodernă, raport asupra cunoașterii*, traducere de Ciprian Mihali, Ideea Design, Cluj-Napoca, 2003.

<sup>35</sup> VLAD MUREȘAN, „Biserica postmodernă versus Biserica eternă”, p. 38.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 39.



pentru că, așa cum arătam și mai devreme, modernitatea nu poate fi văzută în tonuri exclusiv negre.

## **VII. 2. Problema autoreferențialității ca element definitoriu al modernității și postmodernismului**

Scriind despre trăsăturile esențiale ale postmodernismului Ernst Behler afirmă:

„Un alt mod de a descrie postmodernismul ar fi prin intermediul semioticii, spunând că în societatea noastră relația dintre semnificant și semnificat nu mai este una intactă, în sensul că semnul nu se mai referă la ceva semnificat, o entitate dată, ci se referă totdeauna la un alt semn. În felul acesta nu ajungem niciodată la adevărata semnificație a lucrurilor, ci doar la alte semne, interpretări ale altor semne, interpretări ale interpretărilor și în felul acesta ne mișcăm de-a lungul unui infinit lanț de semnificații.”<sup>37</sup>

Suntem astfel aruncați în chiar inima acestei chestiuni definitorii a modernității sub chipul său postmodern (ca să fim în ton cu demonstrația anterioară a legăturii organice existente între modernitate și postmodernism). Anume ruperea legăturii dintre semn și semnificat, sau dintre simbol și realitatea simbolizată. Tema aceasta este una centrală pentru analiza noastră, întrucât atât cuvântul cât și imaginea

---

<sup>37</sup> ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 6.

sunt medii de comunicare, fiecare dintre ele având menirea de a fi punți aruncate înspre realități, fie ele vremelnice sau veșnice. Despre cum punțile acestea sunt surpate în post-modernism vom vedea în clipa în care vom analiza în parte, cuvântul și imaginea în destinul lor recent.

### **VII. 3. Cuvânt și limbaj**

Putem considera limbajul un mediator între gândire și expresie, acesta fiind un instrument și un mediu pentru formarea ideilor, dar și modalitatea de expresie a ideilor.<sup>38</sup> Ignorarea raportului real între semnificant și semnificat a produs o degenerare a limbii rezultând pluralismul lingvistic, o babilonie ce se constituie într-un obstacol al colaborării umane.<sup>39</sup> Odată cu modernitatea, cultura europeană a pierdut complementaritatea naturală dintre cuvinte și realități, dintre teorie și reprezentare. Această separație poate fi marea confuzie semantică, prefigurată de episodul biblic al Turnului Babel. Autonomia limbajului este expresia diluării consistenței sale. Cele mai simple noțiuni își pierd conținutul și devin simple structuri sonore. Iisus Hristos a fixat „canonul” cuvintelor (Și cuvântul vostru să fie: Ceea ce este da, da; și ceea ce este nu, nu; iar ce e mai mult decât acestea, de la cel rău este. Mt. 5,37), dar pe de altă parte Machiavelli a eliberat cuvântul de regula creștină, provocând o dublare care a făcut ca adevărul și minciuna să aibă aceeași

<sup>38</sup> MARIA-ELENA GANCIU, *Paradigma hristologică a cuvântului*, teză de licență susținută la catedra de Teologie Dogmatică și Fundamentală sub îndrumarea Pr. prof. dr. Ioan Ică, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 1997, p. 31.

<sup>39</sup> ANDREI PLEȘU, *Limba păsărilor*, p. 24.

valoare. Putem astfel vorbi de o „logocrație” modernă, de o limbă perfidă, caracteristică unei culturi dominate și manipulate prin mass-media. Când cuvântul câștigă autonomie completă în raport cu sursa sa transcendentă, care este Dumnezeu, limbajul devine mai puțin decât simplă literatură. Limbajul și lumea lucrurilor sunt acum două realități diferite, în general indiferente sau ostile.<sup>40</sup>

Regimurile totalitare au construit o limbă care le reprezintă, o limbă insipidă, ridicolă, intimidantă, distructivă. În secolul al XX-lea Denis de Rougemont a atras atenția asupra faptului că boala cuvintelor este o expresie a crizei spiritualității europene: „Limba noastră este dezarticulată. Vorbim mai mult dar înțelegem mai puțin... Secolul XX va fi socotit drept un coșmar verbal, o cacofonie delirantă. Se vorbește mai mult ca niciodată. Imaginați-vă, toate posturile radiofonice care nu pot să mai tacă, cuvintele sunt spuse în fiecare secundă, fără să conteze dacă cineva le ascultă sau nu. Secolul XX este un timp în care cuvintele se uzează mai repede ca niciodată în istorie, timpul mării prostituții a cuvintelor care nu mai sunt măsura adevărului și despre care Evanghelia a zis că sunt viața și lumina oamenilor.”<sup>41</sup>

Trăim într-o epocă a globalizării, iar unul dintre aspecte este limba specifică acestor vremuri. Fiecare epocă istorică a avut o limbă cu specificitățile sale. Latina a fost limba mării epoci a creștinismului instituțional, franceza

---

<sup>40</sup> IOAN BIZĂU, „Limbaj și ideologie”, *revista Renașterea* 1 (2007), p. 5; Eseul acesta a fost republicat în IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie*, pp. 296-302.

<sup>41</sup> DENIS DE ROUGEMONT, *Partea diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Anastasia, București, 1994, p. 169; IOAN BIZĂU, *Liturghie și teologie*, p. 300.

limba internațională a civilizației moderne clasice, iar engleza, sub chipul său american, limba lumii unificată prin globalizare. Forma aceasta a englezei este foarte bine adaptată modernității. Se pretează foarte bine distorsiunilor, pronunției alterate și unei rupturi a raportului tradițional între limba scrisă și limba vorbită. Cuvintele sunt înlocuite cu simboluri, cu cifre sau cu fragmente de cuvinte. Uneori, referința clasică din transcrierea pronunțării este complet eliminată. Scopul final este acela de a șterge din limba vorbită referirile la tradiție. Pentru omul recent, a fi liber și autonom înseamnă a nu mai avea sentimentul că are legături voluntare cu trecutul. Totul în omul recent trebuie să fie expresia propriei sale voințe și dorințe<sup>42</sup>. Dorința individuală de a vorbi o limbă cu distorsiuni se explică prin voința colectivă de a fi în dezacord cu tradiția și cultura tradițională. Pentru omul recent a fi liber și autonom înseamnă a nu avea conștiința legăturilor involuntare cu trecutul. Totul în omul recent trebuie să fie expresia voinței și dorinței sale.<sup>43</sup>

„În lumea noastră, victoria principiului protestant al suficienței ontologice a textului, (*Sola Scriptura*), nu face decât să confirme prin solidaritate de atac cu spiritul timpului, cealaltă covârșitoare victorie a unui important principiu protestant înlocuirea tuturor gândurilor bazate pe imagini cu gânduri construite numai din cuvinte [...] Acest iconoclast *transcendental* (în sens kantian) este veritabila esență a lumii moderne. S-ar putea cu perfect temei susține că lumea modernă este lumea asupra căreia a fost sistematic aplicat catehismul

---

<sup>42</sup> HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Omul recent*, pp. 98-99.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 99.

principiilor metafizice protestante. Omul modern este *naturaliter* protestant.”<sup>44</sup>

## VII. 4. Imaginea în modernitate

Am văzut, împreună cu Jean-Jacques Wunenburger că imaginea este o categorie mixtă, care se situează la jumătatea drumului dintre concret și abstract, dintre real și gândit, dintre sensibil și inteligibil. Imaginea este o reprezentare mediană și mediatoare.<sup>45</sup> Imaginea nu este deci lucrul în sine, căci în acest din urmă caz nu ar mai fi o reprezentare ci însăși prezența, ceea ce înseamnă că imaginea ia locul obiectului, că semnalează distanța, exterioritatea, absența realității reprezentate.<sup>46</sup> A fi o imagine înseamnă mai precis a fi „imaginea a ceva”, adică înseamnă a nu exista prin sine, ci a trimite la un altceva exterior.<sup>47</sup>

### VII. 4. 1. Desprinderea imaginii de original sau autoreferențialitatea

Situația imaginii în contemporaneitate a fost analizată de teologi și filosofi, care insistă asupra independenței

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>45</sup> JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images*, p. XI; (lucrarea a fost tradusă în limba română cu titlul JEAN-JAQUES WUNENBURGER, *Filosofia imaginilor*).

<sup>46</sup> E. FULCHIGNONI, *La civilisation de l'image*, Payot, Paris, 1969, p. 8.

<sup>47</sup> JEAN DELACOUR, *Le cerveau et l'esprit*, Presses Universitaire de France, Paris, 1995, p. 101.

tot mai mari pe care imaginea o capătă față de orice model<sup>48</sup> odată cu modernitatea (o poziție clară în acest sens are Jean-Luc Marion<sup>49</sup>). Trebuie pusă întrebarea care este originalul de la care provine imaginea, deoarece imaginea permisă de tehnică este liberă de exigența oricărui original. Imaginea nu are alt original decât ea însăși și încearcă să se facă acceptată drept unicul original.<sup>50</sup> În felul acesta, ajungem din nou la tema pe care o propuneam anterior, anume aceea a autoreferențialității specifice semioticii definitorii pentru postmodernism<sup>51</sup>. Dar în acest context, pierzând referința la originalul care o precede, imaginea capătă o libertate uriașă, ea devenind mai mult decât un mod de a fi, o lume în sine, așa cum se exprimă, printr-un joc de cuvinte imposibil de tradus exact în limba română, Jean-Luc Marion.<sup>52</sup> Lumea a devenit ea însăși imagine, iar ceea ce trăim acum este epoca audio-vizuală a istoriei, căreia „nimeni nu ezită să-i prezică viață lungă, o împărăție de o mie de ani”<sup>53</sup>, instalată printr-o „revoluție liniștită”<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>49</sup> JEAN-LUC MARION, *La croisée du visible*, 1re éd., Presses universitaires de France, Paris, 1996; (lucrarea a fost tradusă și în limba română cu titlul JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*).

<sup>50</sup> JEAN-LUC MARION, *La croisée du visible*, pp. 85-87.

<sup>51</sup> ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 6.

<sup>52</sup> „Imaginea devine pentru noi mai mult decât o modă – devine o lume (joc de cuvinte în original Plus qu’une mode – un monde). Lumea s-a făcut imagine.” JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 79.

<sup>53</sup> Marion face aici o referire clară la tentația hiliastă, crearea unei împărății cerești pe pământ, chiar fără Dumnezeu, care a măcinat întregul secol XX. *ibidem*, p. 80.

<sup>54</sup> Sintagma „revoluție liniștită” cu referire la preluarea preluarea prim-planului de către imagine, în detrimentul cuvântului îi aparține lui Jean-

Să revenim însă la problema originalului, care este o temă cheie pentru înțelegerea destinului pervertit al imaginii recente. Observația desprinderii imaginii de vreun original la care să se refere și de la care să se revendice, ține deja de simțul comun. Media audio-vizuală face posibil ca imaginea care domină să nu aibă „alt original decât ea însăși, și numai ea însăși”.<sup>55</sup> Constatarea aceasta este făcută de Marion încă în anul 1987, atunci când publică pentru prima dată studiul „L’aveugle à Siloé (ou le report de l’image à son original)”<sup>56</sup>, pe care îl va relua apoi în 1991<sup>57</sup> și 1996 în lucrarea *La croisée du visible*, ediția deja citată, și care a devenit de referință<sup>58</sup>. Cu toate că au trecut mai bine de douăzeci de ani de la acel moment, actualitatea acestor texte nu este epuizată, ba dimpotrivă, tendința înspre o tehnicizare excesivă și apariția mediilor de comunicare virtuale fac ca abia acum semnalele de alarmă trase atunci să își dovedească pe deplin utilitatea. Un foarte bun exemplu în acest sens este o afirmație făcută în studiul pomenit: pentru ca astăzi o imagine să fie populară trebuie să se elibereze de exigența oricărei referințe în afara ei înșiși<sup>59</sup>. O asemenea judecată își

---

Luc Marion (*ibidem*); În fond însă nu există diferențe între „revoluția liniștită” a lui Marion și diagnosticul lui Jacques Ellul, care pune victoria cuvântului asupra imaginii pe seama „lenei intelectuale”. JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 37.

<sup>55</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 80.

<sup>56</sup> JEAN-LUC MARION, „L’aveugle à Siloé (ou le report de l’image à son original)”, *Revue Catholique Internationale. Communio* XII, 6 (noiembrie 1987).

<sup>57</sup> JEAN-LUC MARION, *La croisée du visible*, I, La Différence, Paris, 1991.

<sup>58</sup> JEAN-LUC MARION, *La croisée du visible*.

<sup>59</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 80.

dovedește pe deplin actualitatea în clipa în care analizăm imaginile produse în mediul de comunicare virtual, și tot ce ține de acest domeniu, inclusiv rețele virtuale de socializare, în care o imagine, cu cât se desprinde mai mult de originalul ei, cu atât se bucură de mai mult succes.

Desprinderea imaginii de originalul ei, sau chiar mai mult, de orice original, este o achiziție specifică secolului XX, dar cu consecințe pe mai departe. Evident, lucrul acesta nu s-a petrecut instantaneu, ci pe parcursul câtorva etape succesive, care au culminat cu imaginea televizuală, după cum apreciază Marion. Televiziunea, așa cum arată acesta, nu este doar o continuare a ceea ce fuseseră înainte teatrul și cinematografia. În aceste două cazuri, chiar în momentul în care se producea ficțiunea, legătura cu realul era foarte bine fixată. În teatru

„originalul rămâne prezent în însuși momentul în care, cu consimțământul meu activ, iluzia naște imagini ale unei alte lumi: la capătul reprezentației imaginilor voi aplauda originalul în carne și oase, în act, aici și acum. Cinematograful, desigur, întârzie sau interzice această revenire la ideal: aici actorii au putut muri, fugi sau dispărea în anonim; dar, de drept, i-aș putea găsi la un festival sau asista la o filmare [...], ba chiar să aflu din cărți cine au fost acești actori. Pe scurt, chiar și în ficțiunea cea mai deliberată, imaginea trimite cel puțin la o realitate – aceea a actorilor. [...] Această trimitere la un original, oricare ar fi el, imaginea televizuală a distrus-o.”<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 81.



Avem de-a face aşadar cu o lume a imaginilor create şi propagate artificial, în care accesul la realitate este blocat printr-o realitate substitutivă care se interpune.<sup>61</sup> Lucrul acesta este foarte uşor de urmărit şi în evoluţia cinematografiei, care se desprinde treptat-treptat de orice tradiţie a teatrului. Teatrul, nu are niciodată pretenţia că îţi oferă privirii evenimente care au loc atunci, în faţa ta pe scenă. Dimpotrivă. Teatrul trimite la tradiţia povestirii, care, recrează evenimente ce s-au petrecut altundeva şi într-un alt timp. Teatrul aşadar povesteşte, şi recrează evenimentele doar în măsura în care o poveste poate să facă acest lucru. Există deci permanent acea trimitere la un original (fie el şi fantasmatic) pe de o parte, iar pe de altă parte trimiterea la realitatea distinctă a actorilor care recrează povestea. Cinematografia se desprinde însă de aceasta tradiţie, în definitiv a povestirii, cu pretenţia de a crea iluzii perfecte, de a te face să asişti la un eveniment şi nu la o poveste.

Mecanisme prin care referinţa imaginii la original a fost distrusă sunt şi ele detectate de Jean-Luc Marion. Primul lucru ce trebuie luat în considerare este relaţie de temporalitate care trebuie să existe în mod firesc între realitate şi ficţiune. Dar, nu doar relaţia cu temporalitatea este afectată, ci şi cea cu spaţiul. Iată fragmentul în care Marion debată problema relaţiei televizuale cu timpul şi cu spaţiul:

„Orice şedinţă cinematografică admitea o limită: însăşi durata performării irealităţii. Or, televiziunea aboleşte acest timp; aici nu există nici primă nici ultimă şedinţă: tunul de electroni bombardează ecranul fără întrerupere, reconstituind pe acesta imagini zi şi noapte. («Canalul care nu doarme niciodată»).

<sup>61</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 128.

Scurgerea continuă a timpului – marcă a efectivității lumii reale în filosofie – devine aici dimpotrivă o trăsătură constitutivă a ficțiunii imaginare. Irealitatea rivalizează, așadar, cu temporalitatea realității: de îndată ce programele sale s-au ambiționat fățiș să acopere cele douăzeci și patru de ore ale zilei și cele șapte zile ale săptămânii, televiziunea și-a mărturisit scopul esențial: acela de a-și impropria realitatea lumii reproducând-o, sau, mai bine spus, producând-o în mod direct. [...] Indistincția dintre lume și fluxul imaginilor e marcată nu numai de folosirea televizuală a timpului – dar și de folosirea televizuală a spațiului. Să luăm exemplul care pare să contrazică cel mai mult teza precedentă – jurnalele de televiziune, reportajele de actualități etc. Aici, afară de cazul manipulării și cenzurii, imaginea trimite la cutare sau cutare eveniment efectiv al lumii celei mai reale; fără îndoială, dar imaginile fac disponibile privirii nu doar evenimente lipsite de o măsură comună, fără legătură de sens între ele, dar mai cu seamă având origini geografice atât de dispersate, atât de heteroclitice uneori, încât nu dispunem de nici o lume imaginabilă, locuită și familiară, pentru a le organiza, pe scurt, pentru a le înțelege. La spațiul pe care aceste imagini mi-l aruncă în față – puțin contează că sunt geografic apropiate sau îndepărtate – nu pot pretinde să am acces eu însumi, pentru că el nu se situează în lumea în care locuiesc de fapt. Spațiul pe care-l traversează instantaneu fluxul televizual al imaginilor, nu face posibilă nici o lume, ci o răvășește. [...] În mod paradoxal, un jurnal de televiziune nu-mi arată nimic ce n-aș putea cunoaște decât datorită lui; din contră, el îmi enumeră tot ceea ce n-aș putea cunoaște niciodată, pentru că numai după o clipă originalul îmi pare în chip vădit pierdut.”<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, pp. 81-83.

Lumea intermediară a imaginilor despre care vorbea Jacques Ellul devine posibilă cu adevărat abia în clipa în care un program de televiziune ajunge să emită imagini la nesfârșit. Și totuși, deși universul imaginilor televizuale, chiar dacă atât de criticat pentru efectele sale nefaste asupra conștiinței umane, se găsea în momentul în care scriau cei doi autori citați abia la început de drum. Universurile virtuale pe care tehnica secolului XXI le permite erau probabil încă de neimaginat. Ce trebuie însă să reținem pe mai departe din amplul citat aparținându-i lui Jean-Luc Marion, este că imaginea, pentru a putea să se desprindă cu adevărat de originalul ei a trebuit în primul rând să distorsioneze relația cu spațiul și cu timpul.

Pentru mai buna înțelegere a imaginilor televizuale, spre deosebire de cele din cinematograf, Marion propune un alt joc de cuvinte, de această dată traducibil și în limba română. Este vorba despre punerea în legătură a ecranului, cu acțiunea de a ecrana, în sensul de a bloca accesul înspre ceva. Ecranul este așadar ceea ce ecranează, iar ce altceva poate fi ecranat dacă nu tocmai originalul, care devine inaccesibil. Imaginile se produc pe ecran, tocmai din pricină că originalul este ecranat.<sup>63</sup>

În televiziune, ecranul devine loc al imaginii pentru că produce imaginea în loc să o primească (așa cum este cazul ecranului cinematografic)<sup>64</sup>. Ecranul, această anti-lume în lume, produce imagini fără să se refere vreodată la vreun original, oricare ar fi el. Formă fără materie, imaginea nu păstrează decât o realitate fantomatică, complet spi-

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

ritualizată. Se poate întâmpla ca o anumită imagine să se refere la un original, dar, ca spectator, nu pot ști asta niciodată; distincția între imaginea fictivă și imaginea unui original este imposibil de realizat din perspectiva privitorului. Ficțiunea și trucajul aparțin regimului normal al imaginii ecranului televizual, referința la un original nefiind decât o excepție. Imaginea televizuală are drept unică măsură privitorul care se uită pentru simpla plăcere de a vedea. Bucuria de a vedea fără ca vreodată să fii văzut. Privitorul fixează norma imaginii fără original având ca exigență dorința de a vedea pentru ea însăși, și fiecare imagine devine validă atunci când satisface această dorință. În felul acesta orice imagine trebuie să se facă idolul privitorului său. Orice imagine este un idol sau este ignorată.<sup>65</sup>

Imaginea, lipsită ea însăși de referință și exigența vreunui original, nu eliberează de nimic, nu deschide nici o perspectivă nouă: confirmă doar o situație metafizică determinată, anume nihilismul. Când imaginile au pierdut accesul la un original, acestea devin ele însele în mod obligatoriu un original – în lumea falsului, a contra-originalului, lumea fantomatică a imaginilor este lumea minciunilor.<sup>66</sup> Lumea reală a dispărut din moment ce imaginea reprezintă propria ei lume întoarsă.<sup>67</sup>

A afirma identitatea sa înseamnă a recunoaște și a transmite o imagine de sine care satisface și privitorii și ceea ce este privit. „Această dorință de imagine – dorință de a deveni cu totul o imagine – epuizează toată înțelepciunea

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 86.

timpului nostru: chiar și înțeleptul este înțelept prin imaginea sa, e înțelept ca o imagine.” Exist pentru că sunt văzut și cum sunt văzut, dar a fi văzut nu este altceva decât a te prostitua, a mima idolul privitorului.<sup>68</sup>

Imensa cantitate a imaginilor produce și schimbări calitative<sup>69</sup> în domeniul relațiilor cu imaginea, dar și la nivelul de ansamblu al societății, care ajunge să fie percepută ca un spectacol<sup>70</sup> total<sup>71</sup>. Simptomatică pentru această societate a imaginii și a spectacolului este publicitatea, iar „prin publicitate înțelegem întâi de toate modul de a fi al oricărei realități reduse la statutul unei imagini: eu sunt pentru că sunt văzut, și așa cum sunt văzut”<sup>72</sup>.

„Comunicarea” nu doar că nu comunică nimic – în afară de imagini, idoli fără original ai privitorilor – dar dimpotrivă, contrazice orice comuniune; nu privesc nicio dată decât ecranul care mă încarcerează înafara lumii.

La capătul acestei necruțătoare analize pe care Marion o face societății spectacolului, sau, utilizând un termen al lui Jacques Ellul, civilizației orientate spre imagine (image-oriented civilisation<sup>73</sup>), ni se propune o periodizare o istoriei concentrate a secolului XX în trei etape în funcție de tipul de violență care a dominat.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, p. 74.

<sup>70</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 115.

<sup>71</sup> Ioan Ică jr. definește „societatea de consum ca societate a spectacolului total ” în: IOAN ICĂ JR., „Provocarea globalizării: mutația umanului”, în *Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 10.

<sup>72</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 87.

<sup>73</sup> JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 117.

„După violența armelor (războiul) și violența cuvintelor (ideologia), cunoaștem astăzi teroarea imaginii idolatre; ca și în cazurile precedente, această violență vrea sufletele noastre – dar, pentru a ajunge la acestea, ea nu mai exercită un șantaj asupra trupurilor noastre (ca războiul), ori asupra inteligenței noastre (ca ideologia). Ea pune stăpânire chiar pe dorința noastră; tirania imaginilor idolatre ne biruie cu consimțământul nostru grăbit.”<sup>74</sup>

## VII. 4. 2. Homo videns

Când vorbeam mai devreme despre om ca despre o ființă vorbitoare, *homo loquens*, utilizam sintagma aceasta dacă nu ca pe un titlu de glorie, cel puțin ca pe o foarte onorabilă definiție. La antipozi se găsește însă sintagma *homo videns*, pe care o propune universitarul italian Giovanni Sartori<sup>75</sup>, asumându-și o postură profetică<sup>76</sup> mai mult sau mai puțin îndreptățită.

---

<sup>74</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 89.

<sup>75</sup> GIOVANNI SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, traducere de Mihai Elin, Humanitas, București, 2006; Aprecieri generale privind această lucrare vezi în PAUL SILADI, „Homo videns”, *Tabor* 3 (iunie 2010).

<sup>76</sup> GIOVANNI SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 9.

Teza fundamentală a autorului italian este „că fenomenul video îl transformă pe *homo sapiens* produs de cultura scrisă într-un *homo videns*, în care cuvântul este detronat de imagine”<sup>77</sup>. Totul devine vizualizat.”<sup>78</sup> Riscul cel mare în acest caz îl comportă ceea ce este nevizualizabil. Nevăzutele ies definitiv din această ecuație, provocând o pierdere imensă omului ca ansamblu, o pierdere care ajunge să se reflecte până la nivelul unor modificări ale naturii umane.<sup>79</sup>

Poziția pe care se situează Sartori este adesea similară cu cea a lui Jacques Ellul<sup>80</sup>, anume atacă imaginea televizuală din postura unuia convins de importanța inalienabilă a comunicării bazate pe „limbajul cuvânt”<sup>81</sup>. Diferența esențială dintre om și animal, conform filosofului italian, „este că omul posedă un limbaj capabil să vorbească despre sine însuși [...]. Limbajul nu este doar instrumentul comunicării ci și al gândirii. Iar gândirii nu îi este necesară vederea.”<sup>82</sup>

Spre deosebire însă de Ellul, pentru Sartori este importantă comunicarea lingvistică, și aceasta independent de legătura cuvintelor cu persoana care le rostește, legătură fun-

<sup>77</sup> Cea mai incitantă argumentație teologică a acestei afirmații este făcută, fără îndoială de Jacques Ellul, cel a cărui poziție am prezentat-o pe larg într-un capitol anterior.

<sup>78</sup> GIOVANNI SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 11.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>80</sup> Exprimată mai cu seamă în lucrările pe care le-am mai dezbătut JACQUES ELLUL, *La parole humiliée*; și JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*.

<sup>81</sup> GIOVANNI SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 18.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

damentală pentru Ellul, care era un teolog ce avea ca principale coordonate ale gândirii sale antropologice persoana și libertatea<sup>83</sup>.

„[C]ățile, ziarele, telefonul, radioul sunt toate elemente purtătoare de comunicație lingvistică. Ruptura survine, la jumătatea secolului al XX-lea o dată cu televizorul și televiziunea. (...) În televiziune vederea e precumpănitoare față de vorbire (...). În consecință, telespectatorul este mai mult un animal văzător decât un animal simbolic. Pentru el lucrurile înfățișate prin imagini înseamnă și cântăresc mai mult decât lucrurile spuse prin cuvinte. Iar aceasta e o schimbare radicală de direcție, deoarece în timp ce capacitatea simbolică îl îndepărtează pe homo sapiens de animal, vederea îl apropie de capacitățile sale ancestrale, de genul din care *homo sapiens* face parte ca specie.”<sup>84</sup>

Ca un războinic aprig împotriva a tot ceea ce înseamnă audio-vizual, Sartori se declară împotriva oricărui compromis între cultura scrisă și cea audio-vizuală, între care nu se poate realiza nici un fel de sinteză,<sup>85</sup> iar aceasta deoarece „imaginea nu asigură, prin ea însăși aproape nici un fel de inteligibilitate. Imaginea trebuie să fie explicată; iar ima-

---

<sup>83</sup> A se vedea în acest sens lucrarea JACQUES ELLUL, *The ethics of freedom*, traducere de Geoffrey William Bromiley, Mowbrays, 1976; scriere apărută ulterior și în franceză cu titlul JACQUES ELLUL, *Ethique de la liberté*, Ed. Labor et Fides, Genève.

<sup>84</sup> GIOVANNI SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 20.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 36.



ginea care ni se dă pe micul ecran este în mod substanțial insuficientă. [...] Vederea este pe cale de a atrofia înțelegerea”<sup>86</sup>. În felul acesta, sfârșitul secolului XX îl prinde pe om într-o criză care este aceea a „înțelepciunii și a capacității de cunoaștere”<sup>87</sup>.

Incapacitatea de a mai raționa este generată de reprimarea lumii abstracte a cuvintelor care au fost înlocuite de concretul vizibil și totodată artificial al imaginilor teledifuzate. Adversar îndârjit al postmodernismului și indirect al tehnicii, Sartori folosește ca principal argument împotriva televiziunii diferența între vedere/informare și înțelegere. „Imaginea nu asigură, prin ea însăși aproape nici un fel de inteligibilitate. Imaginea trebuie să fie explicată; iar imaginea care ni se dă pe micul ecran este în mod substanțial insuficientă”<sup>88</sup>, în felul aceste vederea ajunge să atrofieze înțelegerea. „Televiziunea produce imagini și anulează conceptele; dar în felul acesta atrofiază capacitatea noastră de abstractizare și o dată cu aceasta întreaga noastră capacitate de a înțelege”<sup>89</sup>.

Manipulatoare, „televiziunea reflectă schimbări pe care în mare măsură ea le promovează și le inspiră”<sup>90</sup>. Dezideratul realizării unui mijloc real de comunicare în masă, accesibil unui număr cât mai mare de indivizi și-a găsit cu prisosință împlinirea în televiziune. Însă comunicarea în masă nu înseamnă și informare. Sartori subliniază că „informația

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 55.

nu înseamnă cunoaștere”<sup>91</sup>, dar atrage atenția că televiziunea nici măcar nu informează.

„Televiziunea dă mai puține informații decât oricare alt instrument de informare. (...) o dată cu televiziunea criteriul de selectare a informațiilor sau dintre informații, se schimbă radical. Informația care contează este cea mai filmabilă; și dacă nu există filmare nu există nici știre, adică știrea nu se dă, nu este „demnă de micul ecran”<sup>92</sup>.

„Televiziunea excelează într-o privință: ea recrează, amuză, distrează. (...) îl cultivă pe *homo ludens*” (p. 49). Dincolo de divertisment televiziunea devine distructivă tocmai datorită puterii pe care o deține.

„Forța imaginii rezidă în imagine (...) imaginea, știm, este dușmana abstracțiunii, pe când explicația înseamnă dezvoltarea unui discurs abstract. Problemele (...) nu sunt vizibile. Iar vizibilul privilegiat al televiziunii este acela care are impact asupra sentimentelor și asupra emoțiilor: crime, violențe, împușcături, arestări, strigăte de protest, tânguieri; sau, dacă nu, cutremure, incendii, alunecări de teren și incidente de tot felul. Pe scurt, vizibilul ne întemnițează în vizibil. Pentru omul văzător (și numai atât) nevăzutul nu există. Amputarea este colosală. Și este și mai gravă având în vedere motivele pen-

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 63.

tru care și modul cum televiziunea alege *acel vizibil anume*, dintr-o sută sau o mie de alte evenimente demne de atenție”<sup>93</sup>.

Sintagma „sat global” a lui Marshall McLuhan întâlnește critica inteligentă a lui Giovanni Sartori. „Satul global” (*global village*) a fost teoretizat de McLuhan în lucrarea *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*<sup>94</sup>, care descrie felul în care prin intermediul tehnologiei electronice globul pământesc a fost redus la dimensiunile unui sat în care informația se transmite instant din orice punct în orice punct, odată cu aceasta extinzându-se și sfera responsabilității umane. Pentru Sartori însă ruralizarea aceasta înseamnă că „limitează televiziunea la vecinătate (la satele vecine) și exclude de pe listă localitățile sau țările la care e dificil sau prea costisitor de ajuns pentru o echipă de televiziune”<sup>95</sup>. Deși „televiziunea are potențialități globale” nu poate fi vorba de o realizare a lor datorită unei serii întregi de factori limitativi. „În jumătate din lume camera de luat vederi nu pătrunde, fapt care se traduce într-o lume întunecată pe care televiziunea o face de-a dreptul uitată”<sup>96</sup>. Apoi costurile fac la rândul loc ca anumite zone să fie șterse de pe hartă. „În concluzie” spune Sartori, „televiziunea globală este de zece până la douăzeci de ori mai absentă în acoperirea lumii față de ziar” (un ziar care utili-

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>94</sup> MARSHALL MCLUHAN, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.

<sup>95</sup> GIOVANNI SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 64.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 94.

zează serviciile unei agenții de presă *n. m.*). Televiziunea, în loc să unească lumea după cum visa McLuhan o fărâmițează într-o sumedenie de sate. Se instituie o dialectică bizară între local și universal, fără suport real. Oamenii se pot entuziasma pentru cauze vagi și îndepărtate, dar „de îndată ce cauzele îndepărtate ne ating în mod direct și la buzunar, instinctul de a apăra ceea ce este al meu devine paroxistic, mica patrie prevalează, iar localismul nu mai ascultă de nici un argument”<sup>97</sup>.

Așadar, toate iluziile puse pe seama televiziunii (iar când spunem aici televiziune avem în vedere tot ce ține până la urmă de exacerbară imaginii) sunt spulberate treptat. Rămân în urmă doar goluri și necesitatea un demers iconoclast care să repună în echilibru cuvântul și imaginea.

### **VII. 4. 3. Imaginea televizuală ca modalitate de revrăjire a lumii**

Nu putem încheia această foarte scurtă critică la adresa televiziunii și implicit a audio-vizualului fără a aminti contribuția în acest domeniu a cercetătorului român Virgiliu Gheorghe, care a dedicat temei o întreagă serie de lucrări<sup>98</sup>. Tematica acesta amplă este analizată din numeroase

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>98</sup> VIRGILIU GHEORGHE, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, Prodromos, București, 2006; VIRGILIU GHEORGHE, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, Prodromos, București, 2006; VIRGILIU GHEORGHE, *Știința și războiul sfârșitului lumii. Fața nevăzută a televiziunii*, Prodromos, București, 2008.

puncte de vedere în cele trei texte citate. Noi, în continuare nu ne vom opri decât asupra unuia singur. Anume *Revrăjirea lumii sau de ce nu ne putem desprinde de televizor*<sup>99</sup>. Textul acesta, se deosebește fundamental de lucrările pe care le-am avut în vedere anterior prin faptul că nu abordează tema televiziunii din punct de vedere filosofic sau teologic, ci se concentrează mai cu seamă asupra aspectelor psihologice sau sociologice ale acestei problematice.

Realitatea lucrului, arată Virgiliu Gheorghe în consonanță cu toți autorii citați deja, își pierde înțietatea în fața imaginii, o imagine adesea măsluită ce are capacitatea de a penetra subconștientul uman și atunci „[d]eși nu ne dăm seama, prețul pe care îl plătim pentru plăcerea oferită de petrecerea timpului în fața micului ecran este însăși libertatea de a gândi, de a alege singuri, de a ne defini un mod personal de a fi”<sup>100</sup>.

Impactul televiziunii este dat nu de capacitatea de a transmite imagini ci de capacitatea de a transmite *imagini în mișcare*<sup>101</sup> ce modelează imaginația și manipulează indivizii în primul rând datorită faptului că în fața ecranului TV mintea pătrunde într-o stare de natură semihipnotică, ce poate fi încadrată stărilor alterate de conștiință, o stare similară visului și stărilor halucinatorii. Intrarea într-o asemenea stare este dată și de privarea senzorială și relocarea spațio-temporală. Imaginea TV asemeni drogurilor favorizează evaziunea în imaginar, starea euforică și chiar intra-

<sup>99</sup> Vezi și considerațiile despre această carte în PAUL SILADI, „Revrăjirea lumii”, *Tabor 2* (mai 2007).

<sup>100</sup> VIRGILIU GHEORGHE, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, p. 17.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 21.

rea într-o stare alterată de conștiință. Televiziunea, afirmă V. Gheorghe este o „tehnologie capabilă să inducă gânduri și emoții, să reorganizeze modul de gândire al omului și să-i modeleze imaginația”. În acest fel televiziunea ajunge să substituie o mulțime din funcțiile pe care religia le îndeplinește în viața omului și chiar îi determină pe oameni să se raporteze la televiziune ca la o instanță de ordin religios<sup>102</sup>, deși ea nu constituie decât un mijloc bun de evadare pentru uitarea crizei existențiale pe care o traversează omul secularizat al societății tehnologice.<sup>103</sup>

Dacă în mod normal în interiorul realității evenimentele sunt văzute pentru că ele se desfășoară, în lumea televizualului are loc adesea o mutație, lucrurile ajung să existe doar pentru a fi văzute. Iar aici, autorul nostru se apropie foarte mult de Jean-Luc Marion, și de ceea ce definește el în termeni foarte duri prostituția imaginii<sup>104</sup>. „Lumea de la televizor nu ne înconjoară, nu există în vecinătatea noastră precum lumea oricărei experiențe cotidiene, ci noi ne proiectăm mental, prin vedere și imaginație în interiorul ei”<sup>105</sup>.

Experiența vizionarii TV are similarități mai mari cu lumea visului decât cu cea a realului, ceea ce se întâm-

<sup>102</sup> Chestiunea trăsăturilor cvasi-religioase ale frecventării cinematografului sau privitul ritualic la televizor constituie teme de reflecție pentru așa numita Medienwissenschaft (Știința mediilor de comunicare), și implicit pentru disciplina destul de nouă în peisajul academic a Publicisticii creștine. Vezi DANIEL MEIER, „Mass-media ca temă centrală a Teologiei Practice”, *Tabor* 5 (august 2010), traducere de Paul Siladi și Ionuț Păun.

<sup>103</sup> VIRGILIU GHEORGHE, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, pp. 16-17.

<sup>104</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 88.

<sup>105</sup> VIRGILIU GHEORGHE, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, p. 37.

plă pe micul ecran având adesea un caracter de tip mitic<sup>106</sup>. În acest fel televiziunea ca și tehnologie creează o nouă realitate aflată la întretăierea dintre vis și realitate, dintre sensibil și imaginar, o realitate hibridă ce exercită o puternică fascinație și dispune de o mare capacitate de manipulare a conștiinței umane. Vizionarea TV favorizează sensibilitatea pentru evadarea din realitate în imaginar.<sup>107</sup>

Televiziunea este poate cel mai mare generator de mituri al societății contemporane, iar experiența televizuală comportă o serie întreagă de manifestări și atitudini ce pot fi încadrate în sfera religiosului (în sensul cel mai general al termenului). Spațiul sacru, timpul sacru și mitul sunt coordonatele principale ale oricărui fenomen religios, coordonate care se regăsesc și în experiența vizionării TV.<sup>108</sup>

Virgiliu Gheorghe analizează în detaliu o serie întreagă de mituri cultivate prin intermediul televiziunii, și care au valoare paradigmatică. Nu le vom detalia acum, ci ne vom limita la simpla lor enumerare: mitul conspirației<sup>109</sup>, mitul lui Rampo<sup>110</sup>, mitul terorismului<sup>111</sup>, mitul modului de viață modern (modelarea mitologică a consumatorului ideal)<sup>112</sup>, mitul american (mitul occidentului sau pământul făgăduinței)<sup>113</sup>.

Ceea ce V. Gheorghe consideră a defini cel mai bine ființa televiziunii (de unde nu sunt excluse nici jocu-

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp. 49-50.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 109.

rile video sau lumea virtuală a Internetului) este caracterul ei înșelător, iluzoriul. Televiziunea, spune el, este fabrica de vise, închipuiri sau iluzii care hrănesc imaginarul individual și colectiv. Experiența televizualului este experiența regăsirii pământului făgăduinței, a paradisului pierdut însă doar la nivelul visului, pe tărâmul irealului și a iluziei.

Ne iluzionează că putem depăși suferința sau moartea trăind împreună cu eroii de pe micul ecran...Reîntoarcerea în lumea reală este însoțită nu numai de o revenire ci chiar de o amplificare a crizei...Televiziunea devine astfel, poate cea mai mare păcăleală a vremurilor noastre... Sensul ultim al televiziunii și Internetului prin însăși natura sau legea lor de existență nu pare a fi altul decât acela de a-l determina pe om să trăiască în lumea virtuală pe care ele o nasc...Creșterea lumii virtuale nu se poate produce decât în măsura în care prezența omului în lumea reală se diminuează tot mai mult.<sup>114</sup>

## **VII. 5. Soluția icoanei**

Aspectele televiziunii, ca parte a civilizației orientate înspre imagine, constituie doar o parte a deosebit de complexei problematici privind modul în care utilizarea imaginii a fost denaturată. Și spun denaturată pentru că a fost ignorată relația ei cu cuvântul pe de o parte, iar pe de altă

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 147-149.



parte cu realitatea, sau, utilizând terminologia lui Jean Luc Marion, cu originalul.

Care este deci soluția pentru a scăpa de tirania imaginilor goale, de această lume întoarsă (*contre-monde*) a iluziei, așa cum este ea numită de Jean-Luc Marion. Răspunsul nu poate fi altul decât icoana, dar o icoană eliberată de logica imaginii. În fața situației contemporane a imaginii – care uzurpă orice realitate precisă pentru că ea se erijează în normă a tuturor lucrurilor posibile – o atitudine pare a se impune, simultan simplă conceptual și sănătoasă spiritual: iconoclasmul. Dacă imaginea pretinde să se impună drept propriul său original, atunci a împlini aceasta înseamnă a pretinde invizibilitatea definitivă, și în fața acestui nou iconoclasm nu putem răspunde decât cu icoana. Răspunsul în fața acestui nou iconoclasm este icoana. Icoana nu desemnează un gen pictural particular, ci o doctrină a vizibilității imaginii. Icoana nu se oferă privirii ci venerării, pentru că trimite la prototipul său.

În icoană suprafața vizibilă trebuie, paradoxal, să se șteargă, sau cel puțin să șteargă în ea orice opacitate care blochează crucea privirii: icoana slăbește imaginea în ea, pentru a preveni orice auto-suficiență, auto-nomie, auto-afirmare. Icoana inversează logica modernă a imaginii: în loc să revendice echivalența sa cu lucrurile pentru a se afișa în glorie, oferă o cale ce lasă privirea să vadă dincolo de ea. Renunțarea imaginii la ea însăși – condiție pentru devenirea sa într-o icoană – se împlinește în ascultarea de cel care se face „fără de chip și frumusețe”, renunță la vizibilitatea sa pentru a împlini voința lui Dumnezeu.<sup>115</sup> Icoana este deci o

<sup>115</sup> JEAN-LUC MARION, *La croisée du visible*, p. 109.

chenoză a imaginii. Autoafirmarea imaginii nu cedează decât în fața unui abandon: concret, pentru că icoana nu se prezintă pe ea însăși, nu confiscă venerația ci o lasă să treacă prin ea spre prototipul său invizibil.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 111.

## **VIII. Misiunea prin cuvânt, imagine și Taină**

Pe parcursul acestei lucrări am încercat să relevăm legătura dintre cuvânt și imagine, legătură care trebuie să se regăsească și în misiunea Bisericii. În cele ce urmează vom încerca să arătăm câteva aspecte concrete în care cuvântul, imaginea și Taina, ca reunire a acestor două, se regăsesc în misiunea Bisericii.

Dacă pe parcursul lucrării noastre am vorbit adesea despre cuvânt și imagine, nu vom insista asupra sensurilor pe care le au, dar pentru început vom face o scurtă prezentare a sensului general pe care îl au Tainele în gândirea răsăriteană.

### **VIII. 1. Sensul general al Tainelor**

Biserica ortodoxă acordă Tainelor un loc de mare importanță în iconomia mântuirii ca mijloace prin care se înfăptuiește unirea cu Hristos cel răstignit și înviat a oamenilor care cred în El.

„La baza concepției despre Taine a Bisericii ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hris-

tos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Este încrederea că Duhul lui Dumnezeu poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane.”<sup>1</sup>

În Taine are loc unirea spiritualului cu materialul, ca operă a atotputerniciei lui Dumnezeu, fără însă a altera firea lucrurilor<sup>2</sup>. Puterea pe care o transmite omul prin trupul său nu este numai puterea spiritului și a trupului său, ci este puterea Duhului Dumnezeiesc cu Care el se pune de acord și căruia i se deschide prin credință în ambianța Bisericii.<sup>3</sup>

„Taina se săvârșește la întâlnirea a două subiecte umane deschise prin credință Duhului Sfânt lucrător în ambianța Bisericii, întâlnire care se prelungește și în atingerea trupei directe dintre ele sau prin mijlocirea materiei.”<sup>4</sup>

Tainele se întemeiază pe credința că Dumnezeu poate acționa asupra creației materiale. Prin urmare Taina înseamnă, într-un sens larg, unirea Creatorului cu creatura. „Cea mai cuprinzătoare taină în acest sens este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație. Aceasta este o taină care cu-

---

<sup>1</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 7.

<sup>2</sup> CHIȚESCU, TODORAN, PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și simbolică*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2005, p. 196.

<sup>3</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 7.

<sup>4</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 7-8.

prinde totul, nu este nici o parte a realității care să nu se cuprindă în această taină.”<sup>5</sup>

Omul are o poziție cu totul specială în această taină amplă și cuprinzătoare. „În taina omului toate părțile și funcțiile lui sunt taine deoarece participă la taina lui ca întreg. Taină este ochiul material care vede, taină este cuvântul rostit de om, ca îmbinare de sunet și de sens, ca umplere a sunetului de sens. Taină este fața omului, materie luminată de gândire și de simțire. Omul are în sine elementele întregii creații, dar și unește în sine în mod deosebit întreaga creație.”<sup>6</sup> Precum în lumea creată toate părțile și mișcările au caracter de taină, participând la Taina atotcuprinzătoare, așa toate mădularele, toate actele Bisericii au caracter de taină, căci în toate este prezent și lucrează Hristos prin Duhul Sfânt.<sup>7</sup>

Există și un înțeles mai special al tainelor, restrâns, acela de lucrări invizibile ale lui Hristos, săvârșite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica și care se săvârșesc în Biserică. Baza Tainelor în sensul acesta restrâns este întruparea Cuvântului și faptele lui mântuitoare, adică faptul că El a asumat și menține în ipostasul Său nu numai sufletul ci și trupul omenesc, și le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la starea de îndumnezeire.

Tainele sunt actele prin care Hristos recapitulează în Sine, în Biserică, pe oamenii despărțiți de Dumnezeu și întreolaltă dacă ei cred în El. Tainele au o funcție unificatoare. De aceea ele sunt ale Bisericii ca unitate realizată în

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 11.

Hristos a celor ce cred în El, pentru extinderea acestei unități sau pentru atragerea altora în ea și pentru a întări unitatea lor în Hristos, sau unitatea Bisericii ca și trup tainic al lui Hristos.<sup>8</sup>

Putem conchide că Taina este locul în care cuvântul și imaginea se reunesc pentru a se adresa omului în integralitatea lui psihosomatică.

## **VIII. 2. Misiunea prin cuvânt, imagine și Taină**

Prezența lui Dumnezeu înseamnă însușirea lui de a fi mai presus de spațiu și de timp dar și de a umple spațiul și timpul prin energiile lui necreate. Ea are două accepțiuni complementare, a fi în orice loc în același timp dar și a fi prezent pretutindeni în același timp. Această calitate a lui Dumnezeu stă la baza posibilității întâlnirii noastre cu El, deoarece ea permite întâlnirea și comunicarea lui Dumnezeu cu noi toți din orice timp și din orice loc.<sup>9</sup> Dacă misiunea vizează cuprinderea oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu<sup>10</sup> acest lucru nu poate fi realizat decât prin comuniune

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>9</sup> IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de el în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă”, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 338.

<sup>10</sup> VALER BEL, *Misiunea Bisericii I...*, p. 15.

cu Dumnezeu, cel care ni se deschide în cuvânt, imagine și Taină, ca moduri ale prezenței Sale în creație. Locul în care se întâlnesc plenar acestea trei: cuvântul, imaginea și Taina este Sfânta Liturghie.

În cadrul Sfintei Liturghii imaginea este deosebit de importantă, iar acest lucru este atestat de faptul că sfintele icoane sunt o condiție fără de care nu se poate oficia această slujbă. Pentru a putea săvârși Sfânta Liturghie este nevoie de cel puțin icoana Mântuitorului, a Maicii Domnului și de chipul Mântuitorului zugrăvit pe antimis. Icoanele sunt locuri ale prezenței harice personale ale celor reprezentați în ele, rolul lor fiind nu acela de a sugera, ci de a face prezent pe Dumnezeu. Prin prezența harică a sfinților în icoane este posibilă întâlnirea lor, întâlnire care are un rol pregătitor pentru întâlnirea mai deplină cu Hristos în Euharistie. Chiar dacă vorbim de o prezență deplină a lui Hristos în Euharistie, aceasta tot nu anulează rolul liturgic și epifanic al icoanei, deoarece Euharistia este „Cina Domnului” care trebuie consumată și nu contemplată.<sup>11</sup>

Fața lui Hristos cuprinde concentrat toate cuvintele Sale și comunică nu numai înțelesuri, dar și putere și viață. Creștinii au nevoie să aibă cu ei nu numai cuvântul lui Hristos până la sfârșitul veacurilor, ci și fața Lui umană și prin ea fața dumnezeirii ca izvor al tuturor fețelor omenești, deci și al feței asumate de Hristos. Cuvântul lui Hristos este un cuvânt care își are izvorul în fața Lui, în afara căreia ar părea lipsit de intimitate și de apropiere față de oamenii cărora le este adresat. Fața lui Hristos pe care El și-a asumat-o

---

<sup>11</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Arta icoanei: o teologie a frumuseții*, p. 171; IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, p. 340.

continuă să fie alături de noi, în icoană și după înălțarea Lui la cer. Icoana ni-l face transparent pe Hristos Însuși, așa cum printr-o pânză transparentă pe care se proiectează chipul Lui, se vede El însuși. Hristos cel din icoană este prezent în integritatea trăsăturilor vieții lui pnevmatice, ca model și ca îndemn pentru credincioși de a se strădui pentru o înduhovnicire a vieții lor după chipul lui Hristos. „Dacă Hristos cere credincioșilor să imprime în ei chipul Lui, sau să se facă după chipul Lui, cum ar reuși aceștia să imprime în ei chipul autentic al lui Hristos dacă nu ar avea decât cuvintele Lui, sau despre El, pe care fiecare teolog sau predicator le poate interpreta după capul lui?”<sup>12</sup> Vedem în această afirmație a părintelui Dumitru Stăniloae că icoana lui Hristos este mai puțin supusă interpretărilor subiective decât cuvintele de care oamenii se pot uza uneori după bunul lor plac. Accesul la icoană prin vedere directă nu este mediat de nimic și ca atare și receptarea mesajului icoanei este directă, simplă fără interpretări conjuncturale sau culturale cum este cazul cuvintelor. Icoana este o importantă călăuză pentru formarea credincioșilor după chipul autentic al lui Hristos.

Icoana lui Hristos nu este numai o icoană hristologică, ci și una pnevmatologică, ținând seama de faptul că Hristos a fost plin de Duhul Sfânt. În icoanele sfinților se reflectă viața duhovnicească a lui Hristos și pe fața lor strălucește curăția și prezența Duhului sfințitor al lui Hristos. Prin icoană credincioșii pot să intre într-o comunicare reală cu Hristos. Cuvintele semenilor, dar în aceeași măsură

---

<sup>12</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 99.



și fețele lor, ne îndeamnă la comunicare, ne determină să ne deschidem și să intrăm în comuniune. În același mod „trebuie să socotim că și chipul feței lui Hristos ne provoacă în mod deosebit de presant să I ne adresăm Lui însuși, iar prezența noastră ce I se adresează înaintea icoanei Lui Îl face să răspundă cuvântului nostru.”<sup>13</sup>

Între o reprezentare și realitatea reprezentată există o strânsă legătură, o legătură pe care pr. Dumitru Stăniloae o consideră a fi una ontologică, „asemănătoare aceleia ce există între ceea ce se spune prin cuvânt și conținutul cuvântului sau chiar persoana care rostește sau care a rostit cuvântul, ba mai mult între acela și cel care aude sau a auzit cuvântul”<sup>14</sup>. Prin cuvântul lui Hristos sau despre Hristos rostit acum două mii de ani, dar reluat mereu se stabilește o legătură între credincios și Fiul lui Dumnezeu, la fel este cazul icoanei lui Hristos, care nu este altceva decât un cuvânt plasticizat care cuprinde întreaga lui Persoană.<sup>15</sup>

Cuvintele lui Hristos și icoana Lui trimit direct la Persoana Lui și nu poți să te gândești decât la ea. Chiar dacă ar avea doar acest rost, icoana lui Hristos ar avea o mare însemnătate pentru viața creștinilor, dar legătura pe care o facem subiectiv între icoana lui Hristos și Persoana lui are o bază ontologică ce trece dincolo de subiectivitatea noastră.<sup>16</sup> Icoana lui Hristos îl arată pe Acesta ca unic Mântuitor al nostru, și această vedere provoacă la credință, la rugăciune, la mulțumire.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 102

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 105.

Când cineva privește icoana lui Hristos, vorbește cu Hristos și se închină lui. Dacă ar aduce icoanei o închinare deosebită de cea adusă lui Hristos, ar face din icoană un fel de idol în sine, chiar dacă i-ar acorda o putere mai mică decât lui Hristos. Puterea care se manifestă în icoanele făcătoare de minuni nu este decât puterea lui Hristos, nu a icoanei înseși. Credinciosul nu se roagă icoanei ci se roagă lui Hristos, icoana este uitată, cel care se roagă trăiește de fapt relația directă cu prototipul.<sup>18</sup>

Sfintele icoane au în primul rând o funcție de călăuzire și de întărire în dreapta credință. Ele sunt cele care întipăresc în mintea și în amintirea credincioșilor învățătura despre Dumnezeu cel Treime, actele mântuitoare ale lui Hristos, locul Maicii Domnului în iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu, rodirea credinței în Hristos, în sfinți, ca îndemn la înduhovnicirea noastră. Dar mai mult decât aceasta, prin sfintele icoane cei zugrăviți devin o prezență în locașul bisericesc. Întâlnirea tainică din cadrul Sfintei Liturghii cu persoanele reprezentate în icoane este un fel de pregătire spre întâlnirea mai deplină cu Hristos în Taina Euharistiei.<sup>19</sup>

Atât în cuvânt cât și în chipurile din icoane este prezent tainic Dumnezeu Cuvântul cel întrupat. Prezența lui Hristos este continuă de-a lungul întregii Sfinte Liturghii, dar sub diferite moduri. Așadar Hristos este prezent real de la începutul proskomidiei în următoarele moduri: a) în Cuvintele Sfintei Scripturi citite de preot sau de citeț în biserică; b) în cuvântul de propovăduire al preotului; c) în rugăciunile rostite de preot; d) în jertfa euharistică; la acestea

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 115.

se mai adaugă și prezența lui Hristos e) în slujba celorlalte Sfinte Taine; f) în ierurgii și alte slujbe bisericești, în rugăciunile și binecuvântările preotului; g) în citirile credincioșilor din Sfânta Scriptură în afară de Biserică; în rugăciunile lor, în citirea altor cărți de învățătură și de evlavie ortodoxă; h) în convorbirile credincioșilor despre Dumnezeu ca și din faptele bune săvârșite din credință.<sup>20</sup> Acestea toate sunt căi prin care Hristos ni se face cunoscut și se găsesc într-o strânsă interdependență, ele fiind complementare unele altora. Fiecare din ele se refera la un aspect sau altul al dinamicii sau al procesului întâlnirii noastre personale cu Hristos. Între aceste moduri de prezență a lui Hristos se disting în mod special Cuvântul lui Dumnezeu către noi, rugăciunea care se naște din acesta, împărtășirea euharistic sacramentală și împlinirea poruncilor sau virtuților care sunt tot atâtea moduri de prezență a lui Hristos și împărtășire duhovnicească cu El. Putem vedea în această înșiruire a modurilor în care Hristos este prezent alături de noi ca cel care primează este Cuvântul în diferitele lui forme.

Cuvântul despre Dumnezeu propovăduit, ca și rugăciunile rostite de preot în cadrul Sfintei Liturghii sunt cele dintâi căi sau mijloace care ne aduc pe Hristos și care ne pun în legătură cu el. Astfel din cauza legăturii dintre cuvintele lui Hristos și Persona Sa, cuvântul Lui este o încorporare a energiei dumnezeiești prin care Persoana Lui pătrunde în ființa persoanei căreia i se adresează. Această energie pornește din ființa Lui și prin urmare duce ceva din ea în cel căruia îi vorbește; i se descoperă pe Sine, îl cheamă, îl revendică, pătrunde și schimbă, configurându-l după mode-

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 81-106; IOAN ICA SR., „Modurile prezenței”, p. 341.

lul Său pe măsură ce îi vorbește și este ascultat cu atenție.<sup>21</sup> Între modurile prin care Hristos se face prezent în Biserică se disting în mod special cuvântul și rugăciunea. Dar există o gradație și în cuvinte și în rugăciuni, această gradație se referă la măsura în care cuvântul este unit cu rugăciunea. Delimitarea între acestea două nu este una fixă, prezența lui Hristos venită și întreținută prin cuvânt este cu atât mai eficientă cu cât e mai puțin separată de rugăciune.

Cea dintâi formă a cuvântului care face pe Hristos prezent este cuvântul despre Hristos sau despre Dumnezeu, rostit cu credință. Cuvântul propovăduit de preot face prezența lui Hristos cu atât mai lucrătoare cu cât are în el mai mult duhul rugăciunii, este primit de auditorii lui în duh de rugăciune sau de pocăință pentru păcate și de cerere a mântuirii. „Cea mai înaltă treaptă a rugăciunii Bisericii săvârșită prin preot este rugăciunea prin care se înfăptuiesc diferitele Taine, prin venirea harului propriu lor, iar mai presus de toate epicleza euharistică.”<sup>22</sup>

Legătura între cuvânt și rugăciune este una foarte strânsă. Pentru părintele Dumitru Stăniloae cele două sunt interioare una celeilalte: „în rugăciune este prezent cuvântul și în cuvânt rugăciunea”<sup>23</sup>. Dar sunt necesare amândouă: cuvântul pentru a arăta sensul celor cuprinse în rugăciune, rugăciunea pentru ca mintea ascultătorilor să nu uite că auzind cuvântul trebuie să se și roage, nu numai să gândească.

---

<sup>21</sup> IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, p. 341.

<sup>22</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 141.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 142.

Neglijând una din aceste componente viața spirituală a credincioșilor nu se mai poate dezvolta la modul integral.<sup>24</sup>

Orice rugăciune implică sinergia între Dumnezeu și om. Potențele pozitive ale ființei umane nu se mișcă și nu pot fi actualizate singure, ci doar cu ajutorul lui Dumnezeu și prin lucrarea omului întărită de El. De aceea rugăciunea e și o jertfă a ființei omenești adusă lui Dumnezeu, pe care o exprimă prin cuvinte, o *jertfă cuvântătoare*<sup>25</sup>.

Chemarea rugăciunii presupune credința în Dumnezeu. Dar *credința este din auzire și auzirea din cuvântul lui Hristos* (Rom. 10, 17). Cuvântul lui Hristos sau despre Hristos nu este o simplă încunoștințare sau informare despre faptele mântuitoare trecute ale lui Hristos, ci acesta asigură în legătură cu lucrarea mântuitoare actuală a Lui în cel ce crede. În Biserică lucrarea mântuitoare e trăită actual, prin activarea puterii transformatoare a lui Hristos asupra omului care crede. În omul credincios Hristos Însuși devine lucrător.<sup>26</sup> Cuvântul lui Hristos ne leagă de persoana Sa și prin credința comunicată de cineva prin rostirea cu întreaga ființă, umplută de experiența lui Hristos. Cel ce-l aude se deschide energiei acestui cuvânt cu toată atenția. Cuvântul este încorporarea energiei prin care o persoană pătrunde în ființa persoanei căreia i se adresează. Mântuitorul a asemănat cuvântul cu sămânța. Cel ce vorbește pătrunde cu energia lui în cel căruia îi vorbește. Energia pornită din ființa lui duce ceva din ea în cel căruia îi vorbește, configurându-l,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 144

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 147.

pe măsură ce-i vorbește mai mult și e ascultat cu mai multă atenție, după modelul său.<sup>27</sup>

Înțelesul pe care îl are Cuvântul lui Dumnezeu este atât acela de cuvânt al Sfintei Scripturi expus în diferite pericope în cadrul cultului divin, cât și cuvântul de propovăduire al preotului ca explicare, valorizare și actualizare a cuvântului lui Dumnezeu în viața credincioșilor. Prin cuvântul preotului dar și în toate actele sacramentale săvârșite de el cel care grăiește și lucrează este Hristos însuși, preotul nefiind decât un iconom văzut al Lui.<sup>28</sup> Din cuvântul lui Dumnezeu către noi se naște nu doar credința, dar și cuvântul nostru către Dumnezeu, cuvânt care se concretizează în rugăciune ca răspuns la chemarea pe care Dumnezeu ne-o face. Așadar în cadrul Sfintei Liturghii are loc o întâlnire între cuvintele noastre și cuvintele lui Dumnezeu, deoarece în cadrul acesteia propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu și rugăciunea Bisericii se împletesc, fiecare având câte ceva din cealaltă și susținându-se una pe cealaltă. În realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu, ca de altfel în toate relațiile interpersonale, cuvântul nu este decât mijlocul prin care Dumnezeu ni se descoperă și cheamă la comuniune. Comuniunea nu se rezumă la cuvânt ci se realizează prin iubire, iubire care nu se manifestă doar prin cuvânt, prin simpla agrăire către cineva, ci și printr-o serie de gesturi și fapte concrete de dăruire de sine. Hristos Însuși a fost cel care a restabilit posibilitatea comuniunii cu El prin întreita slujire pe care a exercitat-o în timpul activității Sale pământești: Învățător, Arhiereu și Împărat. Pe urmele lui Hristos, a cărei activitate mântuitoare se recapitulează actual în Sfânta

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 148-149.

<sup>28</sup> IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, pp. 341-342.

Liturghie, comuniunea se realizează în unitatea indestructibilă dintre cuvânt și Taină. Părintele Alexander Schmemmann sesizând această unitate dintre cuvânt și Taină, afirmă ca Euharistia este Taina Cuvântului

„rupându-se de cuvânt, care este totdeauna cuvânt despre Hristos, Tainele se rup, se separă într-un anume sens de Hristos. Desigur Hristos rămâne și în teologie și în evlavie întemeietorul Tainelor, dar încetează să mai fie conținutul lor, Tainele nu mai sunt Darul prin care Hristos se dăruiește pe Sine însuși și viața Sa divin-umană Bisericii și credincioșilor...Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină să fie redus la doctrină.”<sup>29</sup>

Modul suprem în care ne putem împărtăși de Hristos este în Euharistie, dar și minunea aceasta se petrece prin cuvânt și Taină și nu exclude ci completează celelalte moduri de prezență și lucrare ale lui Hristos în Sfânta Liturghie. Ortodoxia nu separă Taina de Cuvânt și nici Cuvântul de Taină, acestea toate găsindu-se într-un raport de complementaritate.<sup>30</sup>

Cuvântul de la bun început are un rol major în misiunea Bisericii, acesta fiind adesea cel care inițiază, cel care deschide misiunea. În acest sens prima exigență a misiunii creștine o constituie utilizarea cuvântului în acțiunea de propovăduire a Evangheliei. Acesta este primul pas al întoarcerii omului către Dumnezeu. În acest sens merită amintit acel cuvânt al Sfântului Apostol Pavel, care afirmă primatul cuvântului rostit în procesul de naștere a credinței „*credința este*

<sup>29</sup> ALEXANDER SCHEMAMANN, *Euharistia - Taina Împărăției*, traducere de Boris Răduleanu, Anastasia, București, 1993, p. 73.

<sup>30</sup> IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, p. 343.

*din auzire, iar auzirea din prin cuvântul lui Hristos*” (Rom. 10,17). Părintele Dumitru Stăniloae arată importanța pe care o are cuvântul propovăduit, cuvântul rostit, zicând că în general cuvântul Scripturii are putere când e comunicat de un om credincios altuia, fie prin repetarea lui așa cum se găsește în Scriptură, fie explicat.<sup>31</sup>

Propovăduirea Evangheliei este actul prin care Iisus Hristos își începe activitatea publică, și continuă să fie partea cea mai intensă și cea mai expusă a operei Sale, El făcând o deosebit de puternică impresie ca Predicator. Pe tot parcursul activității Sale, până la înviere, ucenicii și mulțimile care îl urmează îl numesc învățător și Iisus confirmă aceasta „*Voi mă numiți pe mine Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, fiindcă sunt*” (In. 13,13).<sup>32</sup>

Slujirea lui Hristos a fost mereu dedicată continuei revelări a lui Dumnezeu prin cuvânt, faptă și imagine. Emblematică pentru înțelegerea lucrării cuvântului lui Dumnezeu propovăduit și importanța acesteia în întoarcerea omului la Dumnezeu este parabola semănătorului. Cuvântul lui Dumnezeu propovăduit este asemănat cu sămânța care semănată fiind dă roade. Cuvintele lui Iisus Hristos sunt cuvintele vieții veșnice, în ele Cuvântul ipostatic, Persoana Logosului divin se descoperă în mod personal și se descoperă în cuvintele și în actele Sale „*Cuvintele pe care Eu vi le-am grăit, ele duh sunt și viață sunt*” (In. 6,33) și de aceea: „*cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel Ce M-a trimis are viață veșnică*” (In. 5,24). Prin întrupare Fiul lui

<sup>31</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 41.

<sup>32</sup> VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2, Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 16.



Dumnezeu își asumă modul de comunicare omenesc și se comunică pe sine în modul cel mai accesibil și mai direct posibil.<sup>33</sup> Datorită acestui fapt spiritul uman îl poate sesiza în toată plinătatea lui, iar cuvântul are un loc privilegiat în comunicare deoarece omul este o ființă cuvântătoare, o ființă care se distinge, se manifestă, se revelează și comunică prin cuvânt. Înainte de înălțare misiunea propovăduirii Evangheliei este încredințată apostolilor nu sub forma unui sfat ci sub forma unei porunci „*mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura*”. Propovăduirea Evangheliei, învățarea și păzirea celor cuprinse în ea a însemnat pentru Apostoli o obligație dumnezeiască pe care au împlinit-o cu dăruire totală, pecetluind lucrarea slujirii cuvântului cu jertfa vieții lor. În cuvântul propovăduirii Evangheliei Domnul cel înviat și înălțat este prezent nu ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute ci ca unul Care lucrează și interpelează pe oameni: „*cine vă ascultă pe voi, pe mine mă ascultă*” (Lc.10,16). În cuvântul propovăduit de Apostoli și de urmașii lor Iisus Hristos nu este numai Cel propovăduit ci și Cel ce Se propovăduiește pe Sine, mereu nou, arătând tot ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ce face în prezent și ce pregătește ca realitate ultimă pentru noi. În cuvântul propovăduirii Evangheliei Hristos cel înviat și înălțat este prezent în Duhul Sfânt și ni-L revelează pe Dumnezeu în lucrarea Lui mântuitoare, chemându-ne pe noi la comuniunea cu El și așteptând răspunsul credinței noastre.

Principala misiune a Apostolilor este aceea de predicare a Evangheliei, această chemare fiind prioritară față de

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 17.

toate celelalte slujiri apostolice. Acesta este motivul pentru care Apostolii au ales pe cei șapte diaconi pentru a se ocupa de lucrarea caritativă a Bisericii, ca ei să se poată dedica integral slujirii cuvântului. Sfântul Apostol Pavel accentuează prioritatea propovăduirii în slujirea apostolică afirmând că „*Hristos nu m-a trimis să botez, ci să binevestesc*” (I Cor. 1, 17), „*că vai mie dacă nu voi binevesti!*” (I Cor. 9,16). Predicarea Evangheliei este o misiune constantă a Bisericii de la care nu se poate sustrage. Cuvântul Evangheliei predicat este purtător de har. Duhul Sfânt lucrează prin acesta în sufletele celor care îl ascultă și îl primesc și produce în ei convertirea, așa cum a lucrat în sufletele celor care au ascultat predicat Apostolului Petru în ziua pogorării Duhului Sfânt „În timp ce Petru grăia cuvintele acestea, Duhul Sfânt s-a pogorât peste toți cei care ascultau cuvântul.” (F.A. 10, 44).<sup>34</sup>

Cuvintele pe care oamenii și le comunică unii altora arată că aceștia nu sunt monade închise, ci că se află într-o relație, că se influențează reciproc și se îmbogățesc unii pe alții. În mod analog putem afirma că există și o corupere a cuvintelor care fac imposibilă comunicarea interpersonală. Folosirea mincinoasă a cuvântului poate duce la o neîncredere în ceilalți oameni, adică la o discreditare totală a rolului original al cuvintelor. Se poate vorbi de un iad manifestat prin lipsa de încredere în cuvânt, ca alterare a funcționalității lui comunitare. Această alterare poate fi tălmăduită doar de conștiința originii cuvintelor în Cuvântul suprem, și de răspunderea pe care aceasta o întreține între oameni ca ființe sincer comunicante prin cuvinte. Cuvintele lui Hristos și despre Hristos sunt autentice doar dacă

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 17-19.

sunt transmise de tradiția apostolică, adică de întreaga comunitate bisericească, nu de un ins izolat.<sup>35</sup>

Imaginea aceasta a iadului ca distrugere a cuvântului în sensul său de punte de comunicare între oameni își are o foarte frumoasă paralelă și la nivelul imaginii. Anume iadul, așa cum este descris de unele relatări patristice ca imposibilitatea de a privi chipul celuilalt. Cei care se găsesc în iadul veșnic sunt așezați unul în spatele celuilalt, abia rugăciunea pentru ei atrăgând milostivirea lui Dumnezeu asupra lor, și permițându-le să își întrezărească reciproc chipurile.

Cuvântul autentic despre Hristos este păstrat de comunitatea bisericească, ținându-i pe cei ce viețuiesc conform acestuia în unitatea ortopraxiei. Cei ce nu primesc cuvintele drepte transmise de tradiția apostolică, se bazează de fapt pe părerile lor individuale și pe experiența proprie. Întrepătrunderea dialogică și interpersonală a omului cu Dumnezeu și a oamenilor între ei este ultimul fundament al existenței. Indispensabilitatea rostirii arată că toate cuvintele ca mijloace de întrepătrundere personală au ultima origine în Dumnezeu. El este supremul Cuvânt, care ni se adresează prin toate persoanele care sunt toate ființe cuvântătoare create. Toate trimit la o sursă transcendentă, personal comunitară a vieții. Unde nu se recunoaște acest lucru, adică unde cuvântul își pierde menirea sa firească, putând deveni vehicul al manipulării individualiste și al descompunerii sociale. Numai credința în sursa transcendentă și în destinația unificatoare a cuvântului, urmată de împlinirea voii Cuvântului dum-

---

<sup>35</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 149.

nezeiesc, poate susține o viețuire dreaptă. Cuvântul rodit în fapte se dovedește mult mai convingător.<sup>36</sup>

Cuvântul propovăduirii este cuvântul lui Dumnezeu către noi, iar rugăciunea este cuvântul nostru către Dumnezeu, dar hrănit prin cuvântul lui Dumnezeu către noi și de puterea lui lucrătoare în noi. Rugăciunea ca răspuns la cuvântul lui Dumnezeu are puterea din cuvântul care apelează la un răspuns.

Orice relație interpersonală nu există decât în relația cu un eu care îmi vorbește. Cuvântul devie aici expresia unei realități duale și perihoretice. Omul nu poate fi fără cuvânt deoarece nu poate exista de unul singur, căci Dumnezeu Creatorul este tripersonal. Cuvântul trebuie să se prefacă în răspunsul constant pe care îl datorăm lui Dumnezeu.

Prin Taine prezenta lui Hristos se sălășluiește în cei ce le primesc, în mod mai durabil, iar în unele Taine, pentru totdeauna. Căci acum rugăciunea preotului e rugăciunea Bisericii întregi. Prin rugăciunea aceasta se manifestă și dorința celor ce voiesc să primească Tainele de a se dăruii sau jertfi total lui Dumnezeu, iar prin coborârea Duhului Sfânt se primește și se sfințește jertfa, căci Duhul care Se coboară e Duhul lui Hristos cel jertfit. Care vrea să ne facă, dacă vrem și noi, asemenea Lui.<sup>37</sup> În orice caz cuvântul și rugăciunea se completează. Ba, mai mult, fiecare trebuie să aibă ceva din cealaltă. De aceea nu trebuie să lipsească propovăduirea din Biserică, precum nu trebuie să lipsească nici duhul rugăciunii din propovăduire, ci să fie mereu împreună. „*Stăruiește în învățatură. Căci făcând aceasta, și pe tine te vei*

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 156.

*mântui, și pe cei ce te ascultă*”, zice Sfântul Apostol Pavel (1 Tim. 4, 16). E vorba de un cuvânt din care să iradieze convingerea celui cel rostește că prin Hristos și-a găsit mântuirea. Sau: „*Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără timp, ceartă, muștră, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare și învățătură*” (II Tim. 4, 2). Dar tot Sfântul Apostol Pavel zice: „*Rugati-vă neîncetat*” (I Tes. 5, 17).

Citirea cuvântului lui Dumnezeu din Evanghelie și din epistolele apostolilor face parte integrantă din Sfânta Liturghie. Chiar rugăciunile Liturghiei euharistice conțin fragmente ale Sfintei Scripturi. Sfinții Părinți nu s-au mulțumit doar cu citirea Scripturii în cadrul Liturghiei ci întotdeauna au predicat în cadrul ei, tâlcuind cuvintele în duhul ortodox. Predarea nefalsificată a cuvântului propovăduit este transmisă de Duhul Sfânt. Cuvântul de învățătură este obligatoriu și necesar în Biserică, fiind o lucrare încredințată arhiereului și preotului. Cuvintele sacerdoților sunt cuvintele rostite de Hristos. Preotul devine astfel o unealtă slujitoare în comunicarea cuvintelor lui Hristos. Puterea ce iradiază din cuvintele rostite de preot e a Domnului. Predica are și un caracter mistagogic, ea ajută nu numai amintirii vii a scripturilor, ci și introduce credincioșii în sfintele acte de taine ce se săvârșesc.<sup>38</sup> Părintele Stăniloae socotește că există patru moduri de folosire a cuvântului lui Dumnezeu: în Scriptură, în predică, în rugăciune și în Liturghie. Aceste moduri de utilizare a cuvântului reprezintă o gradare a cuvântului dumnezeiesc până la epicleză. Lucrările de sfințire și preface a Bisericii sunt o prelungire a actelor săvârșite de Hristos pe pământ. Sfinții Părinți compară lucrarea Cuvântului în Taine cu

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 161.

două din lucrările sfinte săvârșite de Logos în istorie: crearea lumii și întruparea lui. Dar așa cum spune Nicolae Cabasila toate aceste acte sunt sinergice. Astfel lumina nu se face fără un proces al naturii, creșterea și înmulțirea oamenilor nu se realizează fără unirea din cadrul nunții. La fel cuvintele lui Hristos de la Cina cea de Taină își prelungesc puterea în lucrarea euharistică însă numai prin lucrarea euharistică. Toată lucrarea Tainelor poate fi săvârșită doar prin cuvintele și faptele Mântuitorului.<sup>39</sup>

\*\*\*

Cuvântul, imaginea și Taina constituie mijloacele prin care Biserica își poate realiza în mod eficient misiunea de extindere și încorporare a oamenilor în trupul mistic al lui Hristos, pentru ca toți în felul acesta să trăiască deplin.

Cuvântul are un loc central în lucrarea de propovăduire, cuvântul fiind cel care naște credința, dar naște și rugăciunea. În Sfânta Liturghie cuvântul propovăduit, rugăciunile rostite, îl pun pe credincios în legătură cu Hristos. Cuvântul este, așadar, însoțit de rugăciune. Acestea două, cuvântul și rugăciunea sunt moduri privilegiate prin care Hristos se face prezent în Biserică. Prezența lui Hristos din cuvântul oamenilor este întreținută prin rugăciune. Cuvântul propovăduit în duh de rugăciune îl face cu atât mai prezent pe Hristos credincioșilor, cu cât comunitatea este mai adunată în Duh. În felul acesta cuvântul își dovedește, încă o dată, funcția de mediator al comunicării și al comuniunii.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 163.

Cuvântul și rugăciunea se găsesc într-o strânsă legătură, care merge până la o anume reciprocă interioritate. Cuvântul, unit cu rugăciunea, se întâlnește cu imaginea în Taine, sinteza lor desăvârșită făcându-se în Sfânta Liturghie, care este supremul model al misiunii prin cuvânt, imagine și Taină într-o unitate nedislocată.

### **VIII. 3. Cuvânt și imagine în tradiția liturgică a Răsăritului creștin**

Cuvântul Tatălui cel necuprins, din tine, Născătoare de Dumnezeu s-a cuprins întrupându-se și chipul cel întinat, la chipul cel dintâi întorcându-l, cu dumnezeiasca podoabă l-a amestecat. Deci mărturisind mântuirea, îl închipuim cu fapta și cu cuvântul.

#### *Condacul Duminicii Ortodoxiei*

Cinstea icoanei se înalță la chipul cel dintâi, zice sfântul Vasile. Pentru aceasta cu dragoste cinștim icoanele Mântuitorului Hristos și ale tuturor sfinților; ca nu cumva adunându-ne acum, să cădem despre dânsle în păgânătate.

#### *Stihira a patra de la Vecernie din Duminica Ortodoxiei*

Cuvântul și imaginea, propovăduirea Evangheliei, poezia imnografică și icoana sunt aspecte fundamentale, sau poate mai bine zis moduri de exprimare ale tradiției liturgice răsăritene. Acestea două sunt prezentate împreună deoarece se găsesc în interdependență, dat fiind faptul că mesajul liturgic integral nu poate fi transmis decât prin în-gemănarea cuvântului și a imaginii.

Deosebit de expresiv pentru a exprima această învățătură a Bisericii este condacul Duminicii Ortodoxiei, prima duminică din Postul Mare, când se prăznuiește biruința cinstitorilor icoanei asupra iconoclaștilor. Închipuirea Cuvântului lui Dumnezeu se face cu „fapta și cu cuvântul”, adică scriind pe lemn chipul lui Hristos, și mărturisindu-l cu gura. Învățătura de credință a fost transmisă mereu prin aceste două mijloace, la fel cum s-a încercat și propagarea ereziilor prin acestea. Imnele au fost utilizate de la început atât ca mijloc de propagare a învățăturilor creștine dar și ca armă de lupta dogmatică și propagandă eretică. Istoria utilizării imnelor în confruntările dogmatice sau ideologice este sintetizată de cunoscutul liturgist Petre Vintilescu în lucrarea *Poezia imnografică*<sup>40</sup>. Autorul citat arată că Tertulian vorbește despre gnosticii Valentin și Marcion care pe la mijlocul secolului al doilea au răspândit imne compuse de ei înșiși. La fel a procedat și ereticul Bardesan în Siria, care a compus imne ritmate în așa fel încât mulțimea să le poată cânta cu ușurință în locul psalmilor, iar Amoniu, fiul său a organizat chiar și coruri pentru răspândirea și impunerea acestor imne.

---

<sup>40</sup> PETRE VINTILESCU, *Poezia imnografică*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.



La fel și creștinii au utilizat această armă imnologică drept răspuns la atacurile ereticilor. Istoricii Sozomen și Teodoret, amintesc cazul lui Efrem Sirul<sup>41</sup> care, după un obicei adesea practicat, a substituit textele eretice cu altele ortodoxe, folosind în continuare aceeași linie melodică. Cel mai cunoscut utilizator al acestei metode de răspândire a învățăturilor eretice este Arie, care în timpul șederii sale la Nicomidia a compus o carte de imne intitulată *Thaleia* (θάλεια), în scopul popularizării doctrinei sale. Ca răspuns la practicile arienilor care se adunau pentru a cânta imne ariene Sfântul Ioan Hrisostom organizează procesiuni de coruri ale ortodocșilor pentru a cânta imne despre consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl.

La fel icoanele, imaginile, reprezintă cu fidelitate nu doar conținutul adevărilor de credință, dar și deformările acestora, trădând în orice moment abaterile de la Tradiție<sup>42</sup>. Iconoclasmul condamnat la Sinodul al VII-lea ecumenic a fost un astfel de moment în care icoanele i-au fost negate atributele spirituale, ca urmare a decăderii generale a vieții duhovnicești. Dar iconomahii nu au fost anihilați definitiv atunci, căci până în zilele noastră asistăm la un vast proces iconoclast, proces în care chiar dacă nu sunt distruse material, fizic icoanelor le sunt contestate realitatea și sensul

---

<sup>41</sup> Pentru analiza problemei cuvântului la Sfântul Efrem Sirul vezi studiul: CARMEN FOTESCU, „Între cuvânt și tăcere. Viziunea teologică a lui Efrem Sirul și problema cunoașterii lui Dumnezeu”, *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Catholica* 4 (2007).

<sup>42</sup> IOAN BIZĂU, „Redescoperirea icoanei. Lecția părintelui Nikolai Ozolin”, în *Iconografia Ortodoxă a Cincizecimii*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 8.

lor duhovnicesc.<sup>43</sup> Așadar, se poate vorbi despre analogie și complementaritate între cuvânt și imagine, dacă ar fi să preluăm o sintagmă a părintelui Nikolai Ozolin<sup>44</sup>. Sau, urmând părintelui Dumitru Stăniloae, am putea defini relația dintre cuvânt și imagine ca una de interioritate reciprocă.<sup>45</sup>

Relația de complementaritate dintre cuvânt și imagine este prezentată de Sfântul Ioan Damaschin în tratatele sale împotriva iconoclaștilor succint, după cum urmează:

„Apostolii L-au văzut în trup pe Hristos [...] și au auzit cuvintele Lui; și noi dorim să vedem și să auzim și să ne ferici-  
m. Aceia au văzut *fată către față* - pentru că erau prezenți cu trupul. Noi însă, pentru că n-am fost prezenți cu trupul, auzim cuvintele Lui din cărți, ne sfințim auzul, iar prin el, sufletul, și ne fericim; ne închinăm, cinstind sfintele cărți, prin care auzim cuvintele Lui. Tot astfel și prin pictura icoanelor contemplăm icoana figurii Lui trupești[...] înțelegem atât cât este cu putință și slava Dumnezeirii Lui. Pentru că suntem făcuți din două părți și sufletul nostru nu este simplu ci aco-  
perit de un vâl, ne este cu neputință să ajungem la cele inte-

---

<sup>43</sup> MIHAELA PALADE, *Iconoclasmul în actualitate*, p. 9.

<sup>44</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Iconografia Ortodoxă a Cincizecimii*, traducere de Vasile Manea, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 29.

<sup>45</sup> În studiul „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” părintele Stăniloae își exprimă cât se poate de limpede viziunea privind complementaritatea dintre cuvânt și imagine: „Cuvântul și imaginea sunt interioare unul altuia. Atât doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma. Dar, nici sensul nu exclude forma, nici forma nu e lipsită de sens” DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 23.

lectuale fără de cele corporale. Așadar cum prin cuvintele pe care le rostim auzim cu urechile corpului și înțelegem cele duhovnicești, tot astfel prin contemplarea cu ochii trupului ajungem la contemplarea duhovnicească. Pentru aceasta Hristos a luat trup și suflet pentru că omul are trup și suflet.”<sup>46</sup>

Imaginea era asociată cu materialitatea, și deci, era inacceptabilă pentru o gândire de tip dualist (în speță de factură gnostică sau maniheică). Gândirea patristică, pe de altă parte, era una integrativă, holistică, ce cuprindea în mod înțelegător omul întreg cu structura sa psihosomatică. Întruparea lui Hristos este pentru Sfântul Ioan Damaschin o dovadă a faptului că destinul materiei și al trupului este acela de a se înduhovnici. Mai mult decât atât calea spre desăvârșire nu poate exclude trupul și materia, pentru că „prin contemplarea cu ochii trupului ajungem la contemplarea duhovnicească”. Datorita economiei în trup a lui Dumnezeu Cuvântul, realizarea mântuirii noastre pe pământ și adorarea în duh și adevăr nu exclude materia, ci dimpotrivă, o presupune. Însuși Dumnezeu Cuvântul și-a asumat trup material și a săvârșit în trup mântuirea.

Cuvântul însuși are o oarecare materialitate, nefiind o unitate pur și exclusiv intelectuală ori spirituală.<sup>47</sup> Ideea materialității cuvântului se regăsește la Sfântul Teodor Studitul, care afirma „Ceea ce într-un loc este reprezentat prin cerneala și hârtie, este reprezentat în icoana prin diverse culori sau un alt material”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>47</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Iconografia Ortodoxă a Cincizecimii*, p. 30.

<sup>48</sup> Sfântul Teodor Studitul, P.G. 99, col. 340 d., apud *ibidem*, p. 31.

Despre o cinstire a icoanelor în paralel cu cinstirea Sfințelor Evanghelii vorbește și al treilea canon al sinodului constantinopolitan din 869:

„Noi cinstim imaginile sfinte ale Domnului nostru Iisus Hristos și cartea Sfințelor Evanghelii manifestând fata de ele aceeași cinstire, pentru ca la fel cum obținem un bine mântuitor prin silabe, la fel este și cu imaginile pictate cu artă în culori”<sup>49</sup>.

Dar nici în cazul imaginii lui Hristos și nici în cel al cuvântului Evangheliei nu este cinstită materia care le este suport, și acest lucru este la fel precizat de Sfântul Ioan Damaschin; „nu ne închinăm materiei, ci Celui care este reprezentat în icoană după cum nu ne închinăm materiei din care este făcută Evanghelia”. Chiar dacă nu se vorbește strict despre o materialitate a cuvântului poate fi vorba despre caracterul egal senzorial pe care îl are atât cuvântul cât și imaginea „după cum prin cuvintele pe care le rostim auzim cu urechile corpului și înțelegem cele duhovnicești, tot astfel și prin contemplarea cu ochii trupului ajungem la contemplarea duhovnicească”. Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că Dumnezeu nu este numai izvorul tuturor cuvintelor dar și izvorul tuturor imaginilor. Ca atare nu este numai supremul Cuvânt dincolo de cuvinte, ci și suprema Imagine dincolo de imagini. În general există o legătură ontologică între realitate-chip-cuvânt. Nu există realitate care să nu aibă implicat în ea chipul ei, sau cuvântul despre ea, sau al ei. Este semnificativ faptul că respingerea icoanei este proprie celor

---

<sup>49</sup> *Ibidem.*

care resping în general orice comunicare a lui Hristos din planul invizibil cu noi prin vreo putere oarecare<sup>50</sup>.

Imaginea și cuvântul sunt fenomene sensibile, ele se adresează simțurilor prin care omul explorează mediul înconjurător și prin care primesc cea mai mare cantitate de informație, și aceste două căi au fost gândite de Părinții Bisericii ca fiind complementare, sau ca să folosim o expresie patristică „prin aceste două căi ce se întregesc reciproc primim cunoașterea aceluiași lucru”. Imaginea iconografică și Evanghelia conțin și transmit aceeași cunoaștere, adică același mesaj, același adevăr. „Ceea ce cuvântul transmite prin intermediul urechii, pictura arată în chip tăcut prin reprezentare”<sup>51</sup>.

Imaginea nu devine icoană decât dacă poate fi încadrată liturgic, fără să fie o simplă ilustrare servilă a textului sacru. Despre aceste două moduri de exprimare, imaginea și cuvântul liturgic, Leonid Uspensky afirmă că se controlează reciproc deoarece ele trăiesc aceeași experiență și au în cult o acțiune ziditoare comună.

Principala analogie între cuvânt și imagine este aceea a funcției liturgice pe care o au atât cuvintele, cât și imaginile în tradiția răsăriteană. Ele nu sunt un simplu cadru exterior pentru slujire, ci ambele au un rol unitar în transmiterea aceluiași mesaj. Cuvântul liturgic și icoana constituie împreună un tot unitar în tradiția liturgică, și amândouă sunt subiectul unei arte liturgice. Atât cuvântul cât și imaginea nu sunt doar simple moduri de cunoaștere ale lui Dum-

<sup>50</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 94.

<sup>51</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, p. 51.

nezeu, ele sunt și mijloace de comuniune cu El. Leonid Uspensky afirmă ca icoana se deosebește de imaginea religioasă tocmai prin faptul că icoana are o funcție liturgică și că poate fi încadrată în cult. Funcția liturgică este cea care face diferența între icoană și imagine religioasă, o imagine religioasă refuză consacrarea, și deci nu este niciodată un vehicul al prezenței harului. În icoana autentică se poate vorbi despre o împreună existență a icoanei și a lui Hristos, fără să se confunde totuși<sup>52</sup>. În ceea ce privește imnele creștine au avut la început un caracter extraliturhic, fiind folosite în scopuri apologetice, și de popularizare a învățăturii de credință, pentru combaterea învățăturilor greșite ale ereticilor și nu își găseau întrebuințarea în serviciul divin public al Bisericii, ci în adunări și manifestări demonstrative, cu caracter ortodox, dar în afară de cultul oficial. Încetul cu încetul au pătruns în uzul cultului, căpătând un loc în rânduiala diferitelor slujbe bisericești, ca imne cântate de credincioși în biserică, alături de cele mai vechi imne de sorginte biblică<sup>53</sup>. Conform lui Dionisie Pseudo-Areopagitul imnurile, cântările și poemele folosite în biserică sunt un răsunet sau un ecou al cântărilor cerești pe care imnograful le aude cu urechea spirituală și pe care le transmite în opera sa.

Desăvârșita îmbinare între cuvânt și imagine se realizează în cadrul Sfintei Liturghii. Dumnezeiasca Liturghie chiar are în componența ei o parte care poartă numele de Liturghia Cuvântului. Este partea inițială a acestei slujbe care mai poartă și numele Liturghia Catehumenilor. Acesta

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>53</sup> PETRE VINTILESCU, *Poezia imnografică*, p. 27.

însă nu este deplină, nu se desăvârșește decât în liturgia Euharistică<sup>54</sup>.

Putem așadar concluziona că în cultul răsăritean cuvântul și imaginea au o legătură foarte puternică dată de unitatea mesajului pe care nu îl pot transmite integral decât împreună.

### VIII. 4. Mărturia prin sfințenia vieții

Hristos, Fiul lui Dumnezeu este atât Cuvântul Tatălui, cât și Chipul Acestuia. Ca urmare cuvintele Lui nu sunt goale, nu îi sunt exterioare, ci sunt *cuvinte cu putere multă* (cf. Ps. 67,12), cuvinte prin care se exprimă și care Îl exprimă. Omul, creat după chipul Celui care este Cuvânt-Chip al Tatălui, este la rândul lui cuvânt și chip, iar pentru ca mărturia lui să fie autentică, cuvintele trebuie să exprime realitatea interioară a celui care vorbește. Altfel cuvintele rămân vorbe, nu depășesc niciodată statutul de sunete (chiar dacă articulate), sunt doar învelișul superficial al unei realități îndepărtate. Cuvântul neîntrupat în cel care îl articulează este de multe ori doar o promisiune deșartă. Pentru ca cineva să aibă *cuvânt cu putere*, cuvânt care să persuadeze, să convertească este nevoie ca acel cuvânt să fie însoțit de imaginea celui care rostește cuvântul, imagine care să fie de fapt întruparea, împlinirea mesajului evanghelic propus. În acest sens Mântuitorul spune în predica de pe munte, sintetizând propovăduirea Sa „*Așa să lumineze lumina voastră îna-*

<sup>54</sup> JOHN BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, p. 17.

*intea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri*” (Mt. 5,16). Viața creștină trăită în duhul Evangheliei constituie unul dintre cele mai eficiente mijloace de misiune creștină. Prin întâlnirea personală cu Dumnezeu și prin trăirea în mediul iubirii dumnezeiești creștinii devin sarea pământului și lumina lumii, ajutând oamenii să își găsească adevăratul sens și împlinirea vieții în Hristos.

Încă de la începutul răspândirii creștinismului ceea ce a impresionat cel mai mult lumea veche a fost calitatea vieții creștine, care a răscolit lumea păgână. În *Epistola către Diognet*<sup>55</sup>, un text al antichității creștine, se arată că toți creștinii au în comun totul cu ceilalți oameni în afara modului de viață. Ei trăiesc în lume dar sunt cunoscuți ca un neam nou de oameni care trăiesc un mod nou de viață. Același text afirmă:

„Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă și nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercează cu nesocotință; nici nu o arată ca unii ca pe o învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești sau barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată

---

<sup>55</sup> Epistola către Diognet I, 1. În traducerea românească „Epistola către Diognet”, în *Scrierile părinților apostolici* (= PSB), traducere de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 409.



o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Sunt în trup dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viață biruiesc legile. Ca să spun pe scurt, ceea ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume.”<sup>56</sup>

Acest „alt mod de viață” al creștinilor este cea mai eficientă manieră de propovăduire, care deși propune „altceva”, și anume ieșirea din mundan, din viața cantonată strict la nivelul terestrului, nu propune alienarea de comunitatea din care fac parte. Dimpotrivă ei sunt prezenți și solidari cu societatea în care trăiesc, comunicând oamenilor viața lui Hristos, având mereu conștiința că „*puțin aluat dospește toată frământătura*” (Lc. 13,21)<sup>57</sup>. Datorită vieții interioare a Bisericii, aceasta a reușit în primele patru secole de existență să transfigureze lumea cunoscută, în pofida rezistenței opuse de lume și a încercărilor ei de a asimila Biserica lumii. Dar mărturia Bisericii nu s-a rezumat la aceste prime secole, ci mărturisirea apostolică despre Hristos cel răstignit și înviat a fost o constanță de-a lungul secolelor. Metoda care trebuie reasumată la nivel misionar este aceea a Bisericii primare.

„Principalul mijloc al Bisericii de a da mărturie în momentul de față nu constă în a vesti cu îndrăzneală că Hristos este Mântuitor, unei lumi care deja a auzit aceste cuvinte și a rămas neimpresionată. Cea dintâi și principala metodă de

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2, Exigențe*, pp. 181-182.

mărturie evanghelică este aceeași ca și în Biserica primară. Cei ce vedeau viața aleasă a primilor creștini erau atât de atrași de forța și de frumusețea ei încât căutau să-i descopere puterea și originea.

Astfel cea dintâi metodă de mărturie evanghelică a constituit-o comuniunea de dragoste a celor care au recunoscut iubirea lui Dumnezeu față de ei. *Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi* (1 In. 4,19) era o aluzie la propovăduirea evanghelică atunci când Apostolul iubirii sfătuia: *Iubiților, să ne iubim unii pe alții, pentru că iubirea este de la Dumnezeu, și tot cel ce iubește este născut din Dumnezeu*” (1 In. 4,7). Mai precis același Apostol afirmă: *iubirea de Dumnezeu aceasta este: să-I păzim poruncile; și aceasta-i biruința care a biruit lumea: credința noastră*. (1 In. 5,3-4). Ascultarea noastră de voia Lui este și ea o modalitate viguroasă de propovăduire”.<sup>58</sup>

Cuvântul propovăduirii trebuie să fie, în consecință, însoțit de imaginea autentică a creștinului și a comunității creștine și sub acest aspect se evidențiază necesitatea dublării cuvântului cu imaginea în misiunea Bisericii.

---

<sup>58</sup> Go Forth in Peace. A pastoral and Missionary Guidebook, WCC, Geneva, 1980, p. 24.

## VIII. 5. Legătura dintre cuvânt și imagine în propovăduirea cuvântului și a voii lui Dumnezeu în Patericul egiptean<sup>59</sup>

Patericul egiptean<sup>60</sup>, cartea de căpătâi a spiritualității monahale ortodoxe, oferă un foarte bun exemplu privind îngemănarea dintre cuvânt și imagine în propovăduirea cuvântului și a voii lui Dumnezeu. Textele, îndeobște foarte scurte, cuprinse în această colecție și purtând numele generic de apoftegme, au toate o structură similară. Un ucenic vine la un bătrân și îi cere *cuvânt*. Fără îndoială, cuvânt de folos, cuvânt de mântuire. Novicele, începătorul în cele ale Duhului, primește sfatul de la bătrânul îmbunătățit duhovnicește ca de la unul care a văzut pe Dumnezeu. Arhimandritul Emilianos Simonopetrul, tâlcuind învățăturile avvei Isaia, descrie legătura dintre ucenic și stareț în acești termeni: *Dumnezeu deocamdată este de nepipăit pentru ucenici... este Cineva la care s-au gândit, dar pe care nu-l cunosc... legătura ucenicului cu Starețul este chipul legăturii cu Nevăzutul și Nepipăitul Dumnezeu.*<sup>61</sup> O astfel de atitudine o au mare parte dintre cei care merg la monahii din pustia egipteană.

<sup>59</sup> Vezi pe această temă articolul: PAUL SILADI, „Viața și tăcând folosește, iar cuvântul și strigând supără”, *revista Renașterea* (august 2010).

<sup>60</sup> Citările din Patericul egiptean le-am preluat la fel ca în articolul citat mai sus, unde sunt făcute după ediția „clasică” publicată la Alba-Iulia, cu deosebirea că de această dată le-am confruntat cu traducerea academică a lui Cristian Bădiliță, publicată la Ed. Polirom, Iași, 2003.

<sup>61</sup> EMILIANOS SIMONOPETRUL, *Cuvinte ascetice, tâlcuire la avva Isaia*, traducere de Agapie Corbu, Sfântul Nectarie, Arad, 2006, pp. 11-12.

teană pentru a căuta povețe mântuitoare. Nu toți însă, pentru că unii, așa cum aflăm dintr-o apoftegmă despre Avva Theodor al Fermei, erau negustori de cuvinte, care nu căutau mântuirea, ci slava deșartă. Față de aceștia bătrânii se arătau cât se poate de circumspecți. Iată însă relatarea din Pateric:

A venit un frate odată la avva Theodor, și vreme de trei zile l-a tot rugat să-i spună un cuvânt, dar el nu-i răspundea. Atunci fratele a plecat mâhnit. Ucenicul îi zise: – Avvo, cum de nu i-ai spus cuvânt, de a plecat mâhnit? – Nu i-am spus, zău, fiindcă e precupeț și vrea să fie slăvit din cuvintele altora.

*(Despre Avva Theodor al Fermei, 3<sup>62</sup>)*

Vedem în acest caz grija deosebită a bătrânilor pentru cuvânt. Perspectiva lor amintește de sfatul evanghelic al Mântuitorului, *„Vă spun că pentru orice cuvânt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecării”* (Mt. 12,36). Atenția față de cuvintele rostite de bătrânii pustiei nu se oprește însă aici. Răspunderea nu se limitează doar la cuvintele rostite în van, ci se întinde și înspre cuvintele auzite în zadar. Tocmai de aceea îl ferește pe cel încă netocmit duhovnicește de povara cuvintelor de care, auzindu-le fără a le plini, s-ar face răspunzător.

---

<sup>62</sup> *Patericul sau apoftegmele Părinților din pustiu*, traducere de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003, p. 143.

În chip paradoxal, ceea ce stă în centrul relatărilor Patericului egiptean, nu este însă cuvântul. Sau, sunt cuvintele însă nu singure. Cuvintele bătrânilor sunt totdeauna însoțite de imaginea lor, ca o icoană a plinirii făgăduințelor date de Dumnezeu celor care țin poruncile. Cuvintele Părinților așează ucenicii pe calea la capătul căreia ei se află deja, iar chipul lor este mărturia plină de putere a faptului că „se găsesc pe cale”.

Un frate l-a întrebat pe avva Sisoe, zicând : spune-mi vreun cuvânt. Iar el i-a zis : de ce mă silești să vorbesc în zadar ? Iată, ce vezi, fă.

(*Despre Avva Sisoe*, 45<sup>63</sup>)

Avva Sisoe cel Mare nu este singurul care indică superioritatea imaginii împlinitorului poruncilor asupra cuvintelor care se pot pierde în deșert.

Povestit-a avva Pistos zicând: ne-am dus șapte pustnici la avva Sisoe, care locuia în ostrovul Clisma, rugându-ne să ne spună vreun cuvânt și a zis : iertați-mă, sunt om prost; dar m-am dus la avva Or și la avva Atre. Și era în boala avva Or de optsprezece ani. Și le-am făcut metanie să-mi spună vreun cuvânt. Și a zis avva Or: ce pot să-ți fac? Du-te și orice vezi, fă!

(*Despre Avva Pistos* 1<sup>64</sup>)

---

<sup>63</sup> cf. *ibidem*, p. 335.

<sup>64</sup> cf. *ibidem*, p. 304.

Pe de altă parte, întâlnim relatări în Patericul Egiptean despre ucenici care intuiesc importanța vederii bătrânilor îndumnezeiți pentru progresul duhovnicesc. Iată în acest sens o foarte cunoscută apoftegmă despre Avva Antonie cel Mare.

Aveau trei dintre părinți obiceiul ca să vină în fiecare an la avva Antonie. Și doi îl întrebau despre gânduri și despre mântuirea sufletului, unul tăcea mîlc fără să întrebe nimica. Și într-un târziu îi spuse avva Antonie:

- Iată că vii de atîta amar de vreme aici și nu mă întrebi nimic.
- Îmi ajunge că te văd, părinte.

*(Despre Avva Antonie 27<sup>65</sup>)*

Simpla vedere a oamenilor lui Dumnezeu dă greutate cuvintelor lor. Bătrânii nu vorbesc în zadar pentru că puterea cuvintelor stă în chiar viața pe care ei o trăiesc, și prin care își dovedesc autenticitatea rostirilor:

Zicea avva Isidor Pelusiotul, că viața fără de cuvânt mai mult folosește decât cuvântul fără viață. Căci viața și tăcând folosește, iar cuvântul și strigînd supără. Dar dacă și cuvântul și viața se vor întâlni, fac o icoana a toata filosofia.

*(Despre Avva Isidor Pelusiotul 1<sup>66</sup>)*

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>66</sup> cf. *ibidem*, p. 175.

Această zicere a Sfântului Isidor Pelusiotul este sinteza perfectă a viziunii părinților deșertului egiptean asupra cuvântului omenesc. Cu atât mai importantă cu cât provine dintr-un mediu în care înaintarea pe calea lui Dumnezeu se făcea cu multă trudă, dar niciodată de unul singur, ci totdeauna călăuziți de cuvântul povățuitor al unui bătrân îndumnezeit. Iar sfatul în sine, după cum am văzut, nu însemna nimic dacă nu era dublat de ascultare. Simpla auzire a cuvântului nu are efect (și aici e mereu binevenită amintirea Pildei Semănătorului), iar, pentru a da valoare cuvintelor e nevoie ca acestea să se întâlnească cu viața în persoana celui care le rostește, pentru a deveni icoana (eikon, imaginea) a toată filosofia. Altminteri ele rămân „aramă sunătoare și chimval răsunător”, riscând să exprime doar propriile răătăciri ale „neguțătorilor de cuvinte”.

Mișcare misionară pornește mereu din interior și presupune comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu, susținută de energia Duhului Sfânt, deoarece misiunea este modul în care membrii Bisericii transmit credința și harul lui Dumnezeu oamenilor din afara Bisericii, sau încearcă să-i trezească pe cei adormiți, creștini numai cu numele. În aceste condiții sfințenia credincioșilor, și a celor care propovăduiesc Cuvântul lui Dumnezeu este cel mai eficient mijloc de mărturie evanghelică. Superioritatea indiscutabilă pe care o are modelul de viață pleneră pe care o trăiește un om duhovnicesc față de cuvintele simple care nu au o astfel de susținere este afirmată de un sfânt părinte prin cuvintele „oricărui cuvânt i se opune un alt cuvânt, dar vieții cine i se va împotrivi”<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> VALER BEL, *Dogmă și propovăduire*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 150; VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2*,

Singurii capabili să comunice mărturia mântuitoare sunt cei care sunt pe deplin conștienți de noua viață de har din comuniunea cu Sfânta Treime și din realitatea comunității Bisericii.

Omul are o nevoie fundamentală de comuniune, nevoie care se accentuează în societatea contemporană în care omul din diferite motive eșuează în însingurare. Nevoia aceasta de comuniune reală, sinceră trebuie să se regăsească în interiorul Bisericii, care trebuie să restaureze comuniunea între oameni, oferind mărturie concretă despre comuniunea care nu se poate plini decât în mijlocul celor care cred în Dumnezeu, cel care S-a jertfit pentru a intra în comuniune cu oamenii. Misiunea este eficientă mai ales atunci când puterea Duhului Sfânt radiază din cel ce îl propovăduiește pe Hristos. Această putere luminează neîmpiedicat prin cuvântul acestuia, fiind o confirmare a lucrării Duhului Sfânt în el și prin el. Aceasta are loc atunci când propovăduitorul întruchipează în viața lui adevărul lui Hristos, pentru că Duhul Sfânt este legat de adevăr. De aceea misiunea a fost deplină, profundă și de durată atunci când a fost întreprinsă de sfinți și de martiri, care, uitându-se pe ei înșiși, L-au mărturisit pe Hristos prin puterea Duhului Sfânt. Ei și-au dedicat întreaga lor viață, nu doar talentul cuvintelor, pentru a face înțeleasă celorlalți taina lui Hristos.<sup>68</sup> Sfinții nu sunt doar receptacole ale Luminii Duhului Sfânt, ci și vestitori și martori ai Luminii, folosindu-se de lumina lor ca să lumineze alții. Ei nu doar se împărtășesc de viața lui

*Exigențe*, p. 186.

<sup>68</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Witness Trough Holiness of Life*, p. 47-48 apud VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2*, *Exigențe*, p. 195.



Dumnezeu dar o și transmit mai departe. Sfântul Grigorie Palama spune în acest sens:

„Mai gândește la faptul că norii aceștia, vasele luminii, aprind o simțire dumnezeiască a luminii aceleia și având prin fire un fel de ochi capabil să se împărtășească de lumină, pot deveni ei înșiși o lumină apropiată de lumina soarelui și se pot folosi de o astfel de lumină. Astfel numai sfinții, deveniți îndumnezeiți și în chipul lui Dumnezeu se împărtășesc în sens propriu de Dumnezeu. Și nu numai că se împărtășesc de El, ci îl și transmit. Și nu cunosc numai cele ce s-au întâmplat ci știu și cele care nu au fost aduse niciodată la existență din nimic. Și nu viețuiesc numai, ci și dau viață, ceea ce nu e propriu puterii create. Dar după dovedirea adevărului să dăm atenție și vestitorilor adevărului, care spun că numai sfinții se împărtășesc de Dumnezeu. Căci noi totdeauna înfățișăm pe aceștia ca martori ai adevărului”.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare, Filocalia, vol. VII, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 394 apud *ibidem*.



## IX. Simultaneitatea inclusivă

### IX. 1. Analogie și complementaritate

#### IX. 1. 1. Nikolai Ozolin

În teologia ortodoxă contemporană raportul dintre cuvânt și imagine este descris ca fiind unul de analogie și complementaritate. Formula aceasta i-o datorăm profesorului de iconologie francez, de origine rusă, Nikolai Ozolin, care publică în anul 1978 studiul: „Icoana – analogie și complementaritate a imaginii în raport cu gestul și cuvântul liturgic”<sup>1</sup>. Evident, conținutul acestei formule nu este cătuși de puțin nou. Este o sintagmă care ne trimite la cuvintele Sfântului Apostol Ioan, care descriu plenitudinea receptării lui Hristos de către ucenicii săi și, implicit, realitatea de netăgăduit a Întrupării: *Ce era de la început, ce am **auzit**, ce am **văzut** cu ochii noștri, ce am **privit** și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții, - și Viața s-a **arătat** și am vă-*

---

<sup>1</sup> Publicat în *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIVe semaine d'études liturgiques* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 14), Centro Liturgico Vincenziano, Roma, 1978; tradus în limba română în NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bise-ricească*, pp. 47 - 67 .

zut-o și mărturisim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă – Ce am **văzut** și am și am **auzit** vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. (I In. 1, 1-3) Tema aceasta a fost apoi reluată în numeroase locuri pe parcursul disputelor iconoclaste bizantine. Expresii care ne trimit la ideea complementarității dintre cuvânt și imagine găsim atât la apologeții imaginii din secolele VIII și IX, cât și în Horosul Sinodului Ecumenic de la Niceea din 787. Niciodată până la Ozolin relația de analogie și complementaritate nu a fost așa de limpede și de direct descrisă.

O sursă importantă care îl conduce pe părintele Nikolai Ozolin la conștientizarea acestei relații o constituie lucrarea *La parole et l'image*, a lui Jean Philippe Ramseyer (asupra căreia ne-am oprit mai pe larg într-un capitol anterior), din care de altfel și citează destul de amplu:

„În liturghie cuvânt rostit și cuvântul vizibil își răspund într-adevăr și se completează, în ea ele trăiesc aceeași viață, într-o unică acțiune și pentru o unică mărturisire [...] Liturghia este un cuvânt în fapt, este o imagine vorbită, este vestirea lucrurilor pe care le sperăm și dovedirea celor care nu se văd. Liturghia este o imagine anticipată a Împărăției, dar, în același timp este și cuvânt profetic [...] În ea cuvântul predicii nu este doar vestit, ci este și situat într-o arhitectură și într-un mediu de forme și de culori, de muzică și de poezie și acest cuvânt antrenează toate aceste elemente într-o celebrare vie și vibrantă, le ferește de izolare, care este primejdieoasă, le eliberează de căutarea sterilă a unor efecte speciale. Arta, sub orice formă a ei este chemată să-și exercite cea mai

nobilă funcție: exprimarea slavei celui creat, în dăruirea de sine către Creator.”<sup>2</sup>

Acest amplu citat aparținându-i lui Jean Philippe Ramseyer îl inspiră de Nikolai Ozolin să porceadă la o analiză a relației dintre cuvânt și imagine pe două paliere: pe de o parte este analizat raportul de analogie și pe de altă parte cel de complementaritate dintre cele două medii de comunicare.

Analogia dintre cuvânt și imagine poate fi identificată la cel puțin două nivele. În primul rând, analizând textele patristice Ozolin indică o posibilă analogie la nivelul materialității cuvântului scris în raport cu materialitatea imaginii pictate. Pentru a elimina orice confuzie trebuie spus că, deși Evanghelia și icoana au în comun materialitatea lor, nici una și nici cealaltă nu suntenerate pentru materialitatea lor, ci, întotdeauna cinstea se adresează celui reprezentat, prototipului.<sup>3</sup>

Al doilea nivel al analogiei între cuvânt și imagine este aceea privind cele două moduri sensibile prin care este împărtășită Evanghelia: auzul și văzul. Scrie părintele Nikolai Ozolin: „Cuvântul pe care îl auzim, ca și imaginea pe care o vedem sunt, amândouă, fenomene sensibile, care, pentru a fi percepute se adresează organelor senzoriale, cuvântul putând fi tot atât sensibil, precum imaginea poate fi

<sup>2</sup> JEAN PHILIPPE RAMSEYER, *La parole et l'image*, pp. 100-101; citat în NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, pp. 48-49.

<sup>3</sup> NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, p. 50.

inteligibilă”<sup>4</sup>. Pentru a nu diferenția excesiv cei doi termeni ai analizei noastre, cuvântul și imagine, iconologul francez atrage atenția asupra zonei comune a celor doi, făcând apel la un text al Sfântului Vasile cel Mare, care a fost preluat de sinodaliile de la Niceea din 787. „Ceea ce cuvântul comunică prin auz, pictura o arată în chip tăcut, prin reprezentare”. Prin urmare „icoana și evanghelia conțin și comunică același adevăr, aceeași cunoaștere [...] cunoașterea lui Dumnezeu”<sup>5</sup>. Această observație este deosebit de importantă și asupra conținutului ei vom reveni.

Între cuvânt și imagine avem deci o analogie între „două mijloace care se completează reciproc”<sup>6</sup>. Dar despre complementaritate se poate vorbi doar „atâta timp cât aceasta nu contrazice identitatea conținutului”<sup>7</sup>. Avem de-a face deci cu același conținut, atât în cazul cuvântului, cât și în cazul imaginii. Care este locul complementarității într-o astfel de relație?

Primul lucru ce ne indică faptul că raportul cuvântului este unul ce include și complementaritatea este faptul că imaginea în icoană are o atitudine maximalistă, în sensul că refuză cu orice preț „a se lăsa redusă la un rol pur ilustrativ”<sup>8</sup>. Tocmai de aceea, pentru că imaginea asemenea cuvântului dorește să exprime nu doar forme, ci și idei, s-a născut „limbajul iconografiei creștine”<sup>9</sup>, care vine să com-

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

pleteze în mod nemincinos evanghelia propovăduită prin cuvânt.

Pe de altă parte, complementaritatea dintre cuvânt și imagine se manifestă mai cu seamă la nivel pedagogic, unde ocupă un rol de prim rang<sup>10</sup>. Ca un iconolog cu aplecare practică, Nikolai Ozolin aduce în sprijinul demonstrației sale o serie de icoane care să ilustreze analogia și complementaritatea dintre cuvânt și imagine, pe care, în prima parte a schițat-o teoretic.

### ***IX. 1. 2. Dumitru Vanca***

În spațiul românesc raportul de analogie și complementaritate între cuvânt și imagine este teoretizat de părintele Dumitru Vanca, cel care dedică acestei teme un întreg capitol în teza sa de doctorat<sup>11</sup>. De la bun început părintele Dumitru Vanca declară identitatea *de conținut* între Icoană și Evanghelie, care este „atât de evidentă încât doar «întruparea» lor în forme materiale diferite poate face diferența”<sup>12</sup>. Punctul de intersecție al celor două este Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat: „Icoana și Evanghelia stau pe aceeași poziție tocmai pentru că au același izvor și același fundament teologic: persoana Mântuitorului Hristos”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>11</sup> Vezi capitolul „Analogie și complementaritate” în DUMITRU VANCA, *Icoană și cateheză*, p. 169 ș.u. .

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 170.

În același context Dumitru Vanca vorbește nu doar de analogia și complementaritatea între cuvânt și imagine, ci și despre *egalitatea și complementaritatea* celor două. Pentru a susține afirmația aceasta este utilizat un text aparținând sinodalilor de la Niceea din 787, citat după Leonid Uspensky: „Prin aceste două mijloace care se completează reciproc, adică prin lectură și prin imaginea vizibilă obținem cunoașterea aceluiași lucru”<sup>14</sup>.

Următorul punct din capitolul despre analogia și complementaritatea cuvântului cu imaginea este dedicat materialității comune a celor două. Am văzut deja această idee prezentată cu argumente patristice la Nikolai Ozolin, care însă nu este citat în mod direct. Indirect este citat în sensul că părintele Dumitru Vanca preia un fragment al lui Teodor Studitul în traducerea românească din culegerea de studii de iconologie și arhitectură bisericească *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*<sup>15</sup>. Trebuie spus că demonstrația pe care o găsim în lucrarea teologului de la Alba-Iulia poartă în substrat amprenta părintelui Ozolin, însă este îmbogățită cu argumente patristice.

În principiu ni se spune că atât icoana, cât și cuvântul utilizează pentru a revela dumnezeirea elemente sensibile<sup>16</sup>. Există așadar o materialitate comună scrisului și imaginii și nu se poate vorbi despre un grad mai mare de spiritualizare a cuvântului în raport cu imaginea, așa cum pretind unele voci<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>15</sup> Vezi nota 331 în *ibidem*, p. 173.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 174.



Așa cum mai devreme am văzut că analiza, să-i zicem teoretică, a părintelui Nikolai Ozolin a fost dublată de o punere în practică, de o exemplificare bazată pe o serie de icoane, la fel relația de analogie și complementaritate între cuvânt și imagine este aplicată de pr. Dumitru Vanca în domeniul catehetic<sup>18</sup>. Nu ne vom opri asupra acestui aspect, întrucât depășește sfera interesului nostru. Asupra considerațiilor de natură teoretică Dumitru Vanca revine în concluziile capitolului<sup>19</sup>, unde sunt reluate succint ideile prezentate anterior. Din această ultimă parte trebuie luată în discuție chiar ultima frază: „imaginea este mult superioară cuvântului, fiind un mijloc de comunicare mai elocvent, mai rapid și mai concret”<sup>20</sup>. Afirmția aceasta sensibilă este făcută în contextul prezentării valențelor catehetice ale imaginii, care a fost și trebuie utilizată pe mai departe. Autorul se lasă însă dus de val, din dorința de a aprecia icoana la justa ei valoare, și, pentru a face aceasta o supraordonează net cuvântului. Chiar dacă rămânem doar la nivel catehetic asemenea aprecieri valorice nu pot fi făcute fără a risca enorm de mult. Este un prim pas (de bună seamă făcut fără rea credință) înspre un „*sola imago*” lipsit de logică, și fără temei teologic. Unitatea binomului cuvânt-imagine în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu întrupat are drept consecință nu doar inseparabilitatea celor două, ci și egalitatea lor pe toate planurile și nefirescul unor comparații la nivel valoric al celor două. Imaginea lipsită de cuvânt își pierde noima.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 176-202.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 202-203.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 203.

### ***IX. 1. 3. Neajunsurile definirii raportului cuvânt- imagine drept unul de analogie și complementaritate***

Demersul de definire a relație dintre cuvânt și imagine pe teren teologic realizat de Nikolai Ozolin și Dumitru Vanca este cât se poate de lămuritor și de util, însă este departe de a fi finalizat. Înainte de a arăta câteva dintre neajunsurile raportului indicat de cei doi teologi prezentați mai devreme trebuie introduse în discuție și considerațiile teologului icoanei prin excelență, Leonid Uspensky. În capitolul final al lucrării sale majore *Teologia icoanei în Biserica ortodoxă*, anume în capitolul 13, „Icoana în lumea de astăzi”<sup>21</sup> găsim o seamă de gânduri originale despre imagine și cuvânt.

Pentru Leonid Uspensky icoana are o importanță capitală în spațiul teologiei ortodoxe, așa încât nu se sfiește să afirme că „[a] exclude imaginea din antropologia creștină nu înseamnă doar a elimina mărturia vizibilă a Întrupării lui Dumnezeu, ci și a renunța la mărturisirea asemănării omului cu Dumnezeu, la realizarea iconomiei divine: ar pieri astfel mărturisirea ortodoxă a adevărului”<sup>22</sup>. Odată afirmate lucrurile acestea, raportul dintre cuvânt și imagine este reechilibrat. Meritul lui Uspensky pentru lămurirea acestui raport constă însă în faptul de a pune în paralel nu icoana și Evanghelia, așa cum se făcuse până la el, inclusiv de către părinții de la Sinodul VII Ecumenic, ci de a așeza laolaltă icoana și teologia. Icoana, este împlinirea imaginii, iar teologia este împlinirea cuvântului. Împlinire în sensul că

<sup>21</sup> LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 183 ș.u.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 199.

„teologia și icoana ating culmile posibilităților umane”<sup>23</sup> de a-L exprima pe Dumnezeu, și totuși, se dovedesc a fi insuficiente: „Întrucât revelația creștină transcende atât cuvintele, cât și imaginile, nici o expresie verbală sau picturală nu poate, ca atare, să-L exprime pe Dumnezeu, transmițând despre El o cunoștință adecvată, directă”<sup>24</sup>. Cunoașterea autentică a lui Dumnezeu este posibilă doar în cadrul experienței sfințeniei<sup>25</sup>, în fața căreia cuvântul și imaginea se dovedesc a fi eșecuri. Însă eșecuri indispensabile.

Mutarea de accent pe care o face Uspensky, de pe paralela icoana – Evanghelie (așa cum apare explicit în hirosul Sinodului VII Ecumenic) pe paralela icoană – teologiei, nu este deloc împotriva deciziilor sinodului menționat, deoarece, acolo, relația se stabilea între icoană și Evanghelie pentru simplul motiv că în discuție ea exclusiv icoana lui Hristos, Cel care se făcuse vizibil, și care vorbise oamenilor. Însă icoana nu se limitează la a exprima în paralel ceea ce deja spun Evangheliile. Icoana are o arie de cuprindere mult mai largă, ce acoperă întreg spațiul teologiei.

În clipa în care vorbind despre raportul cuvânt-imagine, din perspectivă teologică, vorbim despre raportul dintre teologie și icoană, automat lucrurile devin ceva mai clare, iar conceptele *analogie* și *complementaritate* își arată scăderile, evident fără ca aceste scăderi să anuleze valoare lor didactică. Sursa neajunsurilor o constituie tentația unei înțelegeri mecanice pe care o aduce termenul complementaritate. În mod obișnuit, două obiecte complementare, alcătuiesc un

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 201.

întreg, care adesea este altceva decât sunt fiecare dintre ele în parte. În cazul nostru, teologia și icoana alcătuiesc împreună un întreg, care, în mod paradoxal nu este cu nimic diferit de ceea ce exprimă fiecare în parte.

## **IX. 2. Relația de reciprocă interioritate**

Pe parcursul lucrării noastre am introdus la un moment dat o sintagmă care era menită să ducă un pas mai departe înțelegerea raportului dintre cuvânt și imagine. Spuneam atunci că relația dintre cuvânt și imagine este una de *reciprocă interioritate*. Această sintagmă este inspirată de teologia părintelui Dumitru Stăniloae, care în studiul său „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în subcapitolul „Revelația prin imagini”, scrie: „Cuvântul și imaginea sunt interioare unul altuia. Atâta doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma. Dar, nici sensul nu exclude forma, nici forma nu este lipsită de sens”<sup>26</sup>. Sintagma aceasta, pe care marele teolog român lasă să fie înțeleasă, constituie un pas mai departe înspre înțelegerea raportului complex, dar crucial, al cuvântului și al imaginii în edificiul teologiei creștine.

---

<sup>26</sup> „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” în DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 23.

### IX. 3. Relația de simultaneitate inclusivă

În conformitate cu cele arătate anterior, consider că raportul dialectic cuvânt-imagie, privit pe tărâmul teologiei, poate fi cel mai limpede exprimat de sintagma *simultaneitate inclusivă*. În felul acesta este depășită înțelegerea mecanicistă pe care o sugerează conceptul de complementaritate, și în același timp se arată că atât cuvântul, cât și imaginea acoperă în același timp aceeași arie, integrându-se reciproc pentru a exprima, pe cât este omeneste posibil aceeași revelație divină.



## X. Concluzii

Tema relației dintre cuvânt și imagine a fost debătută atât în spațiul teologic internațional, cât și în cel românesc. Nu se poate vorbi însă de o epuizare a acestui subiect, cu atât mai mult cu cât adesea cele două concepte sunt tratate distinct. Din fericire pentru cei preocupați de această problematică, teologii români au fost în general bine conectați la teologia icoanei produsă în Occident (cu precădere în spațiul francez și în cel german), după cum o dovedesc traducерile. Deși destul de puține înainte de 1989 din cauza contextului opresiv, acestea abundă în ultimii 15 ani, așa încât marile lucrări și sinteze de teologie a icoanei sunt accesibile și în limba română.

Pe de cealaltă parte, trebuie spus că în mulțimea de lucrări autohtone dedicate icoanei avem de-a face cu prea puțină originalitate, fie că este vorba de maniera de abordare, fie de construcția și organizarea materialului. Remarcabile peste timp rămân articolele de iconologie dogmatică ale părintelui Stăniloae (care au marcat irevocabil gândirea teologică românească, cantonând-o exclusiv în sfera hristologiei, după cum îi reproșează părintele Ioan I. Ică jr.), articolul părintelui Ioan Rămureanu despre cinstirea icoanelor în primele trei secole și mai aproape de noi, contribuțiile bine documentate ale părintelui Nicolae Chifăr în domeniul iconoclasmului bizantin și al teologiei icoanei elaborate cu acest prilej. Abordările teoretice privind sensul imaginii și al cuvântului din punct de vedere teologic sunt destul de

puține, la fel cum puține sunt privirile comparative. Și de această dată, între teologii clasici, rolul cel mai de seamă l-a avut părintele Dumitru Stăniloae. Foarte mulți alți teologi s-au rezumat doar la prezentarea schematică a învățăturii patristice despre icoane, fără a realiza însă și o foarte clară așezare a acestei teologii în contextul mai larg, doctrinar și istoric în care a apărut, la fel cum prea rar avem de-a face cu actualizări vii și autentice ale acestui mesaj pentru cititorii contemporani.

Conceptele cheie ale acestui demers analitic, cuvântul și imaginea, se lasă greu pătrunse. Pentru a le descifra trebuie să vedem cum anume erau acestea înțelese în antichitate, și mai cu seamă în secolele al VIII-lea și al IX-lea, atunci când s-a pus cu maximă stringență problema imaginilor și a venerării lor, în timpul conflictelor iconoclaste, care au constituit „geneza unei gândiri despre imagine, ai cărei moștenitori suntem”.<sup>1</sup> Răspunsul pe care Marie-José Mondzain îl dă este edificator în acest sens: „[...] pentru cititorul sau ascultătorul bizantin, toate nivelurile semantice rezonau împreună, într-un fel de unitate simfonică”<sup>2</sup>. Afirmția se referă la conceptul *oikonomia*, însă nu este mai puțin adevărată când vine vorba despre conceptele pe care noi le-am analizat deja, atât cele din lumea latină, cât mai ales cele din lumea greacă. Am văzut deci bogăția de sensuri pe care aceste concepte le au, și care reflectă cu destul de multă acuratețe mediul cultural și religios în care s-au născut.

---

<sup>1</sup> MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, economie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan*, traducere de Măriuca Alexandrescu și Adrian Alexandrescu, Sophia, București, 2009, p. 9.

<sup>2</sup> MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Imagine, icoană, economie*, p. 29.



Legătura dintre cuvânt și imagine are un profund temei hristologic. Fiul lui Dumnezeu este atât Cuvânt, cât și Chip/Imagine a Tatălui, însă înțelegerea acestei din urmă calități este mult mai controversată decât a aceleia de Cuvânt, și adesea nebăgată în seamă, la fel cum este ignorată unitatea indestructibilă care leagă cuvântul de imagine.

Preocuparea filosofică pentru tema chipului/imaginii, alături de cea pentru problema cuvântului, are o istorie foarte lungă ce merge până în secolul al V-lea înainte de Hristos, fiind o temă de meditație aproape constantă, în mediile cele mai diferite.

Dezvoltarea în timp a acestei doctrine a culminat în perioada patristică, în timpul dezbaterilor din secolul al IV-lea, când geniul patristic sintetizator a prelucrat această temă în duh creștin, pentru a explica relația Fiului lui Dumnezeu cu Tatăl pe de o parte, și cu lumea pe de altă parte. În acel moment s-au pus bazele hristologice ale teologiei chipului/imaginii, care a culminat și s-a rafinat în timpul dezbaterilor iconoclaste din secolele al VIII-lea și al IX-lea.

Nu există un consens supraconfesional al teologilor și exegeților când vine vorba de clarificarea implicațiilor hristologice ale calității Fiului de Chip/Imagine a Tatălui. Interpretarea este condiționată de tradiția dogmatică din care interpretul provine.

Din perspectiva teologiei ortodoxe separarea cuvântului de imagine este lipsită de temei. Deoarece Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, Revelația lui Dumnezeu prin acte, cuvinte și imagini culminează în Iisus Hristos, care este Cuvântul și Chipul Tatălui. Prin urmare cuvântul și imaginea

devin mijloace de transmitere a Revelației și de comunicare a credinței.

În plus teologia ortodoxă dovedește cea mai nuanțată și complexă teologie a imaginii (atât în domeniul hristologiei, cât și în cel al iconologiei).

Perioada iconoclasmului bizantin a fost un timp decisiv pentru filosofia creștină a imaginii și a cuvântului. Pentru conturarea unei astfel de filosofii un rol deosebit de important l-a avut Sfântul Ioan Damaschin. Contribuțiile principale ale teologului din Damasc țin în primul rând de o serie de precizări terminologice pe de o parte (*eikon*, *latreia*, *proskynesis*), iar pe de altă parte de sesizarea importanței pe care o are ansamblul creației materiale în iconomia mântuirii.

Analiza comparată a cuvântului și a imaginii are la el în primul rând un rol apologetic, acesta este motivul pentru care amintita comparație este frecventă în cele trei *Tra-tate*, în vreme ce este ignorată în capitolul dedicat icoanelor din *Dogmatica* sa. Cuvântul nefiind niciodată contestat, a fost folosit cu multă abilitate ca o armă retorică de monahul Ioan Damaschin.

Gândirea fostului dregător de la curtea sultanilor umayyazi identifică o seamă de opoziții și asemănări pe care le folosește pentru a așeza imaginea pe aceeași treaptă cu cuvântul. Avem o opoziție între Vechiul Testament, când imaginea/icoana era interzisă pentru a fi privilegiat doar cuvântul, și Noul Testament, când, prin întruparea Domnului imaginea este repusă în drepturi, iar oamenilor le este dată deplinătatea experienței senzoriale a lui Dumnezeu: prin văz și auz/ prin cuvânt și imagine. Ceea ce Apostolii și contemporanii lui Iisus Hristos au văzut și au auzit direct, pot

auzi și vedea și urmașii lor, prin mijlocirea Scripturilor și a icoanelor.

Cuvintele și imaginile au o funcție anamnetică, actualizând pentru ascultător sau privitor evenimente și fapte din trecut. Dar, în afara acestei funcții comune, cuvântul și imaginea se întâlnesc și în plan kerygmic. Atât cuvântul cât și imaginea, suscitând întrebări și nedumeriri, trimit de la unul la altul, într-un flux care arată și confirmă egalitatea lor naturală.

Fără îndoială momentul disputelor iconoclaste reprezintă cel mai important moment al genezei teologiei imaginii în Ortodoxie, cu o importanță capitală pentru întreaga gândire creștină posteroară. Teologia imaginii, așa cum au înțeles-o părinții bizantini, este profund interconectată cu întreaga teologie, pentru că se sprijină în primul rând pe hristologie, piatra din capul unghiului a întregului edificiu teologic. Tocmai din această pricină chestiunea imaginii în Bizanț (și apoi în Ortodoxie ca moștenitoare a gândirii formate în marele Imperiu) nu reprezintă o problemă de estetică sau de artă. Christoph Schönborn face în acest sens o observație cât se poate de pertinentă: „iconoclasmul era o formă de secularizare a artei”<sup>3</sup>. Se voia, deci, limitarea artei la o funcție exclusiv decorativă sau ilustrativă, fără nici o legătură cu spațiul sacru. Dar, pentru că teologia făcea parte constitutivă din cotidian, s-a folosit o argumentație întemeiată pe hristologie, atât în favoarea, cât și împotriva icoanelor. Mutându-se, deci, dialogul în domeniul hristologiei s-au făcut o serie de clarificări ce altminteri nu se puteau face, și mai ales s-au accentuat implicațiile pe care le are întruparea

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 184.

Fiului lui Dumnezeu la nivelul întregii creații. „Întruparea a schimbat nu numai modul de cunoaștere a lui Dumnezeu, ea a schimbat deopotrivă și modul în care omul privește lumea, pe el însuși, faptele sale în lume. Chiar și activitatea artiștilor a fost cuprinsă de puterea de atracție a acestei taine, [...] [iar] consimțământul dintre artă și cult, dintre icoană și credință, se arată ca un consimțământ pentru misterul divino-uman.”<sup>4</sup> Problema imaginii, este, într-un final, problema felului în care este înțeleasă întruparea lui Hristos, iar raportul dintre cuvânt și imagine doar aici își poate găsi o explicație coerentă din perspectiva teologiei creștine. Anume că atât cuvântul, cât și icoana, sunt mijloace de comunicare a lui Dumnezeu, de întărire a credinței, și deci instrumente ale misiunii creștine.

Cuvântul și imaginea sunt împreună mijloace simultane de comunicare și de transmitere a Revelației și în aceeași măsură sunt mijloace de transmitere și de comunicare ale credinței și lucrării lui Dumnezeu. Din punctul de vedere al evoluției istorice putem vorbi de o întâietate a cuvântului asupra imaginii. Cuvântul a fost mijlocul predilect prin care Dumnezeu a comunicat cu poporul Său în Vechiul Testament. În același timp a fost un timp pregătitor, când Dumnezeu S-a descoperit prin acte, cuvinte și imagini, cum subliniază părintele Dumitru Stăniloae într-un cunoscut studiu al său<sup>5</sup>. Revelația pregătitoare a Vechiului Testament, care privilegiază cuvântul dar nu ignoră imaginea, s-a desăvârșit în Întruparea Fiului lui Dumnezeu (cf. Evr.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

<sup>5</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, *Ortodoxia* 3 (1968).

1, 1-2). Iisus Hristos sintetizează în mod suprem și definitiv lucrarea lui Dumnezeu, cuvântul și imaginea, întrucât este Fiul și Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu, dar și „Chipul Dumnezeului celui nevăzut” (Col. 1,15).

În plus, Cuvântul lui Dumnezeu a fost totdeauna într-un anume fel legat de domeniul vizibilității, pentru că El reprezintă modul prin care Dumnezeu se implică în istorie, chemând la viață lucrurile și ființele. În consecință, Cuvântul lui Dumnezeu se face vizibil prin acțiunile Sale.

Revelația coincide cu lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu. „Treimea se revelează în mod esențial în opera mântuirii... Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi”<sup>6</sup>, scrie pr. Dumitru Stăniloae. Întrucât Revelația coincide cu lucrarea mântuitoare, mijloacele prin care Dumnezeu Se autorevelează, sunt mijloace prin care El ni Se comunică, prin care ne împărtășește lucrarea Sa. Între aceste mijloace cuvântul și icoana/chipul/imaginea, într-un raport de simultaneitate inclusivă, au un rol important în misiunea Bisericii, adică în lucrarea continuă de propovăduire, susținere și trăire a credinței.

Revelația, fie ea prin acte, cuvinte sau imagini, ca să folosim succesiunea de modalități consacrată de părințele Dumitru Stăniloae, este o formă de dialog între om și Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu intră în felul acesta în istorie și face istorie. În felul acesta își descoperă dimensiunea sa temporală, dar și spațială, prin consecințele pe care

---

<sup>6</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „Teologia Dogmatică Ortodoxă”, vol. I, ed. I, 1978, pp. 285, 287.

le are Cuvântul lui Dumnezeu intrat în istorie. Astfel cuvântul lui Dumnezeu are un caracter nu doar auditiv, chiar dacă ne referim doar la Vechiul Testament, ci și un caracter vizual.

Mai mult decât atât, cuvântul profetic, chiar dacă este în principal cuvânt, nu se limitează aici. Cuvântul profetic implică imagini, viziuni și semne, prin urmare nici aici nu poate fi ignorată dimensiunea vizuală. Imaginile se dovedesc, după cum arată și pr. Dumitru Stăniloae, modul inevitabil de descoperire a lui Dumnezeu către spiritul uman. Singura teologie care se poate elibera total de imagini, nu este teologia care mută centrul de greutate pe cuvânt, ci este doar teologia total apofatică (o teologie a tăcerii, a negației oricărei enunțări despre Dumnezeu).<sup>7</sup>

Prin cuvânt, Dumnezeu ne invită să depășim expresia și în felul aceasta ne conduce către vederea lucrurilor inexprimabile. Cuvântul rămâne astfel mijlocul adecvat condiției istorice a omului, prin care este chemat să înainteze prin credință și nu prin vedere, credința născând cuvântul, ceea ce însă nu exclude vederea, ca un element important al acestei înaintări.<sup>8</sup>

Unilateralitatea cuvântului despărțit de imagine este văzută de Ramseyer ca un efort al oamenilor care se încapățânează să spiritualizeze Cuvântul, în vreme ce Dumnezeu l-a materializat, i-a dat consistență prin toate actele în care S-a manifestat în Vechiul Testament și culminând cu Întruparea.<sup>9</sup> Vechiul Testament poate fi citit ca un pro-

---

<sup>7</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 25.

<sup>8</sup> RAMSEYER, *La parole et l'image*, p. 20.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 24.

ces care tinde către Întruparea Cuvântului. Absența imaginilor din acel spațiu poate fi înțeleasă ca un semn a ceea ce urma să vină. Absența imaginilor delimitează un spațiu care devine invitația unei prezențe. O prezență care va fi împlinită prin Cuvântul devenit vizibil.

Cuvântul și imaginea au diverse forme concrete în care se regăsesc în Biserică. Cuvântul se regăsește în lecturile scripturistice, în propovăduire, în rugăciune<sup>10</sup> etc. Imaginea este icoană, chipul lui Hristos și al Sfinților, dar poate să fie și imaginea realităților creștine: chipul creștinului autentic, chipul viu al Sfântului, chipul duhovnicului, chipul mamei creștine etc., extinzându-se până la chipul comunității creștine autentice. Chipul și imaginea, în simultaneitatea lor, sub aceste forme și altele, sunt mijloace de comunicare și de trăire a credinței, de mărturie și de misiune creștină.

Creștinul „poate oricând să se întoarcă spre lume și să spună ce a văzut în Dumnezeu. Dacă el a știut să crească până la «statura omului nou», să fie adult în Hristos, lumea îl va asculta”<sup>11</sup>. Aceste cuvinte, aparținându-i lui Paul Evdokimov, ilustrează foarte bine legătura dintre cuvânt și imagine pe teritoriul propovăduirii. Altfel spus, omul, creat după chipul Celui care este Cuvânt și Chip al Tatălui, este la rândul lui cuvânt și imagine/chip, iar pentru ca mărturia lui să fie autentică, cuvintele trebuie să exprime realitatea interioară a celui care vorbește, trebuie să se nască dintr-o

<sup>10</sup> A se vedea în acest sens capitolul „Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii” în DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

<sup>11</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, traducere de Ion Buga, Christiana, București, 1993, pp. 132-133.

experiență autentică a realității propovăduite. Altfel cuvintele rămân vorbe, nu depășesc niciodată statutul de sunete (chiar dacă articulate), sunt doar învelișul superficial al unei realități îndepărtate. În astfel de situații riscul ipocriziei este imens. Avva Pimen lămurește tranșant lucrurile. Fiind întrebat ce este un ipocrit, bătrânul răspunde: „Un ipocrit este acela care-l învață pe aproapele său un lucru la care el nu a ajuns” (Pimen 117<sup>12</sup>).

Cuvântul neîntrupat în cel care îl articulează este de multe ori doar o promisiune deșartă. Pentru ca cineva să aibă *cuvânt cu putere*, cuvânt care să persuadeze, să convertească este nevoie ca acel cuvânt să fie însoțit de imaginea celui care rostește cuvântul, imagine care să fie de fapt întruparea, împlinirea mesajului evanghelic propus. În acest sens Mântuitorul spune în predica de pe munte, sintetizând propovăduirea Sa „*Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri*” Mt. 5,16. Viața creștină trăită în duhul Evangheliei constituie unul dintre cele mai eficiente mijloace de misiune creștină. Prin întâlnirea personală cu Dumnezeu și prin trăirea în mediul iubirii dumnezeiești creștinii devin sarea pământului și lumina lumii, ajutând oamenii să își găsească adevăratul sens și împlinirea vieții în Hristos. Iar lucrul acesta l-am văzut cel mai limpede în momentul în care am prezentat relația dintre cuvânt și imagine la bătrânii din Patericul egiptean. Am văzut atunci că: „viața fără de cuvânt mai mult folosește decât cuvântul fără viață. Căci viața și tăcând folosește, iar cuvântul și strigând

---

<sup>12</sup> *Patericul*, p. 286.



supără. Dar dacă și cuvântul și viața se vor întâlni, fac o icoana a toată filosofia.” (*Despre Avva Isidor Pelusiotul* 1<sup>13</sup>)

### *Smerenia icoanei*

Când am vorbit, la momentul potrivit, despre destinul imaginii în postmodernism, am arătat că acesta este marcat de autoreferențialitate, ceea ce are drept consecință abdicarea de la statutul de mediu de comunicare. Pentru postmodernism un element definitoriu îl constituie, la nivelul semioticii, ruperea legăturii dintre semnificat și semnificant. Imaginea nu se mai definește prin raportul său cu modelul, ci, dimpotrivă, prin independența față de orice model. Imaginea (televizuală și mai nou internautică) începe să nu mai aibă alt original în afara ei, se vrea ea, unicul original al imaginii tinzând să fie tocmai imaginea, conform constatărilor făcute de Jean-Luc Marion cu mai bine de douăzeci de ani în urmă<sup>14</sup>.

În acest context soluția icoanei se impune cu tărie. Imaginile goale, lipsite de original instaurează o tiranie a iluziei, căreia icoana (dar o icoană eliberată de logica modernă a imaginii, după cum atenționează același Marion) i se impune cu tărie. Ba mai mult, se poate vorbi chiar de un nou iconoclastism, de această dată într-un sens cât se poate de pozitiv. Un iconoclastism care să reamintească imaginilor logica icoanei. Necesitatea unui asemenea demers iconoclast este

<sup>13</sup> cf. *Ibidem*, p. 175.

<sup>14</sup> JEAN-LUC MARION, „L’aveugle à Siloé (ou le report de l’image à son original”, vol. XII.

subliniată atât de Jean-Luc Marion<sup>15</sup>, cât și de Jacques Ellul, care vorbește direct despre „porunca iconoclasmului”<sup>16</sup>. Chiar dacă cei doi abordează aceeași problemă de pe poziții diferite sau chiar divergente, îndemnul lor este unul cât se poate de sănătos. Într-un asemenea demers trebuie însă reținut, ca o măsură menită să prevină orice excese, că iconoclaștii bizantini nu au vrut la rândul lor nimic altceva decât să restaureze dreapta credință și statutul autentic al imaginii.

Am vorbit despre logica imaginii autoreferențiale, pe de o parte, iar pe de altă parte de logica icoanei. În ce constă, mai concret, această logică? Elementul central, identificat și de J.-L. Marion, este smerenia, chenoza imaginii. Golirea de sine a Fiului lui Dumnezeu întrupat, a Logosului, care devine vizibil, este primul act de smerenie pe care se întemeiază posibilitatea icoanei. Străbătută de această logică, icoana nu pretinde nimic pentru ea însăși, nu urmărește obstinat prim-planul și „tocmai pentru că icoana nu se dă pentru ea însăși, ci se debarasează de propriile sale iluzii magice, poate cere venerație – venerație pe care nu o confiscă, ci o lasă să treacă prin ea până la prototipul invizibil”<sup>17</sup>.

Smerenia, virtutea capitală a spiritualității creștine, se poate învăța de la icoană, dar se poate învăța la fel de bine și de la cuvânt. Cuvântul, care asemenea icoanei există doar atâta vreme cât se ferește de pericolul autoreferențialității. Câtă vreme trimite la Hristos-Cuvântul și nu încearcă să se propovăduiască pe sine.

---

<sup>15</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 94 ș.u.

<sup>16</sup> Vezi JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 256 ș.u.

<sup>17</sup> JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului*, p. 99.

## Bibliografie

### Surse patristice

„Epistola către Diognet”, în *Scrierile părinților apostolici* (= Părinți și Scriitori Bisericești 1), traducere de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

*Patericul sau apoftegmele Părinților din pustiu*, traducere de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003.

Abū-Qurra, Theodor, „La difesa delle icone”, în *La difesa delle icone* (= Patrimonio culturale arabo cristiano 1), traducere de Paola Pizzo, Jaca Book, Milano, 1995.

Alexandrinus, Athanasius, *Sur l'incarnation du verbe* (= Sources chrétiennes, 199), Éd. du Cerf, Paris, 1973.

Andrei Criteanul, Sfântul, *Canonul cel Mare*, 3, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010.

Atanasie cel Mare, Sfântul, *Scrieri*, vol. II (= Părinți și Scriitori Bisericești 16), traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Augustinus, Aurelius, *Comments on „Imago Dei”* (= Classical Folia. Supplement., 3.), Holy Cross College, Worcester, Mass., 1960.

Chiril al Alexandriei, Sfântul, *Comentariu la Evanghelia după Ioan* (= Părinți și Scriitori Bisericești), traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

Germanus of Constantinople, *St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, traducere de Paul Meyendorff, St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Gherman I, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, traducere de Nicolae Petrescu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006.

Sfântul Gherman I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 1-2 (1975), traducere de Nicolae Petrescu, pp. 74-80.

Sfântul Gherman I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1975), traducere de Nicolae Petrescu, pp. 213-219.

Sfântul Gherman I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 7-8 (1975), traducere de Nicolae Petrescu, pp. 544-557.

Sfântul Gherman I, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii”, *Mitropolia Olteniei* 9-10 (1974), traducere de Nicolae Petrescu, pp. 825-832.

Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993.

Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri, partea a II-a* (= Părinți și Scriitori Bisericești), traducere de Teodor Bodogae, Edi-

tura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, ediția a 3-a, Scripta, București, 1993.

Sfântul Ioan Damaschin, , *Trei tratate contra iconoclaștilor*, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*, traducere de Ioan Ică jr., Deisis, Alba-Iulia, 1994.

Theophanes the Confessor, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, traducere de Cyril A. Mango și Roger Scott, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri I* (= Părinți și scriitori bisericești (PSB) 17), traducere de Dumitru Fecioru, I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri III* (= Părinți și Scriitori Bisericești 12), traducere de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

### **Enciclopedii și dicționare**

*Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, București, 1975.

*Dicționar explicativ ilustrat*, Cartier, Chișinău, 1999.

*Dicționar enciclopedic român*, vol. III, Editura Politică, București, 1966.

Bailly, Anatole, *Dictionnaire grecque-français*, Hachette, Paris, 1995.

Breban, Vasile, *Dicționar general al limbii române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (= Librairie Klincksieck - Série linguistique 20), Klincksieck, Paris, 2009.

Glare, P. G, *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Guțu, Gheorghe, *Dicționar latin-român*, Științifică, București, 1995.

Hederich, Benjamin, „Novum lexicon manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum/1,1”, în *A - J*, 1825.

Kazhdan, Alexander P. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1-3, Oxford University Press, New York , 1991.

Rosser, John Hutchins, *Historical Dictionary of Byzantium*, Scarecrow Press, 2001.

### **Literatura de specialitate**

*Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIVe semaine d'études liturgiques* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 14), Centro Liturgico Vincenziano, Roma, 1978.

Ackeren, Marcel van, *Heraklit: Vielfalt und Einheit seiner Philosophie*, Peter Lang, 2006.

Agiorgousis, Maximos, „Image as „Sign” (Semeion) of God: Knowledge of God through the Image According to Saint Basil”, *The Greek Orthodox Theological Review* 21, 1 (1976), pp. 19-54.

Agiorgousis, Maximos, „Applications of the Theme „Eikon Theou” (Image of God) According to Saint Basil the Great”, *The Greek Orthodox Theologica Review* 21, 3 (1976), pp. 265-288.

Alberigo, Giuseppe (ed.), *Geschichte der Konzilien vom Nicaeum bis Vaticanum II*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993.

Alexander, Paul J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image worship in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1958.

Alexander, Paul J., „The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definitions (Horos)”, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 35-66.

Alexander, Paul J., „Church Councils and Patristic Authority. The Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)”, *Harvard Studies in Classical Philosophy* 63 (1958), pp. 493-505.

Alexandrescu, Adrian, „Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta creștină eclezială II”, *Studii Teologice* 1-2 (1999).

Alexandrescu, Adrian, „Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta eclezială creștină I”, *Studii Teologice* 3-4 (1998), pp. 10-85.

Alexandrescu, Adrian, „Izvoare ale iconografiei în scrierile Părinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Gherman Patriarhul”, *Studii Teologice* 4 (1990), pp. 71-84.

Alexandrinus, Athanasius, *Sur l'incarnation du verbe* (= Sources chrétiennes, 199), Éd. du Cerf, Paris, 1973.

Alexe, Ștefan, „Contribuția Sf. Ioan Damaschin la sistematizarea învățăturii ortodoxe”, *Ortodoxia* 1 (1984).

Alexe, Ștefan, „Sensul icoanei la Sfântul Ioan Damaschin și Sinodul VII ecumenic (Niceea, 787)”, *Ortodoxia* 4 (1987).

Allchin, Arthur M, *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man*, Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London, 1967.

Altmann, Alexander, „„Homo Imago Dei” in Jewish and Christian Theology”, *The Journal of Religion* 48, 3 (1968), pp. 235-259.

Amerise, Marilena, „La scrittura e l'immagine nella cultura tardoantica: il caso din Abgar di Edessa”, *Orientalia Christiana Periodica* 67 (2001), pp. 437-435.

Anania, Valeriu, *Cerurile Oltului, scoțiile arhimandritului Bartolomeu la o suită de imagini fotografice*, 1, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Râmnicului, Râmnicu Vâlcea, 1990.



Anania, Valeriu, *Logos, Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001.

Anastos, Milton V., „Leo III's Edict against the Images in the Year 726-727 and the Italo-Byzantine Relations between 726 and 730”, în *Polychordia. Festschrift Franz Dölger*, Amsterdam, 1968, pp. 5-41.

Anastos, Milton V., „The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815”, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), pp. 153-160.

Anastos, Milton V., „The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754”, în *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend jr.*, Princeton Univ. Press, 1958, pp. 177-188.

Anatolios, Khaled, *Athanasius* (= The Early Church Fathers), Routledge, London, 2004.

Andea, Avram, *Sinteză de istorie bizantină*, Mirton, Timișoara, 1995.

Andresen, Carl, *Die Gnosis : Zeugnisse der Kirchenväter.*, Artemis, 1995.

Arida, Robert M., „Another Look at the Solid Iconostasis in the Russian Orthodox Church”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 52, 3-4 (2008), pp. 339-366.

Arida, Robert M., „Second Nicaea: The Vision of the New Man and the New Creation in the Orthodox Icon”, *The Greek Orthodox Theological Review* 32, 4 (1987), pp. 417-424.

Armstrong, Arthur H, „Some Comments on the Development of the Theology of Images”, *Studia Patristica* 94 (1966), pp. 117-126.

Auzépy, Marie-France, „La destruction de l'icône du Christ de la Chalce par Leon III: propagande ou realite?”, *Byzantium* 60 (1990), pp. 445-492.

Auzépy, Marie-France, „Vous avez dit „iconoclaste”?”, *Histoire* 82 (1985).

Auzépy, Marie-France, „L'iconodoulie: défense de l'image ou de la dévotion a l'image”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 157-165.

Auzépy, Marie-France, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin* (= Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 5), Ashgate, Aldershot , 1999.

Auzépy, Marie-France, „Les enjeux de l'iconoclasme”, *Settimane di Studio - Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 1, 51 (2004), pp. 127-166.

Auzépy, Marie-France, „L'histoire des iconoclastes”, *Speculum - Cambridge* 2, 83.

Ayres, Lewis, *Nicaea and its legacy*, Oxford Univ. Press, Oxford , 2006.

Băbuș, Emanoil, *Bizanțul: istorie și spiritualitate*, Sophia, București, 2003.

Băbuș, Emanoil, *Bizanțul, între Occidentul creștin și Orientul islamic (secolele VII-XV)*, Sophia, București, 2006.

Băbuș, Emanoil, „Sinodul al VII-lea Ecumenic (1200 de ani)”, *Glasul Bisericii* 6 (1987), p. 86 ș.u.

Baciu, Anamaria, „Teologia Logosului la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2006), pp. 95-112.

Baicu, Ovidiu, *Bilderstreit und Bilderzerstörung: die politische Theologie des Ikonoklasmus. Krisen und autoritäre Strukturen in der Vormoderne* (= Reihe politisches Denken 10), Ars Una, Neuried, 2006.

Bailly, Auguste, *Istoria Bizanțului*, vol. I, traducere de Constantin Ionescu-Boeru, Prietenii Cărții, București, 2000.

Bailly, Auguste, *Istoria Bizanțului*, vol. II, traducere de Constantin Ionescu-Boeru, Prietenii Cărții, București, 2001.

Balthasar, Hans Urs von; Oakes, Edward T., *The theology of Karl Barth: exposition and interpretation*, Communio Books, Ignatius Press, 1992.

Băluță, Mitrofan, „Sfinții îngeri în pictură și iconografie”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000), p. 170 ș.u.

Bănescu, Nicolae, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, Anastasia, București, 2003.

Baraș, Moșe, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York Univ. Press, New York u.a., 1992.

Barber, Charles, *Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002.

## Bibliografie

Barber, Charles, *Contesting the logic of painting : art and understanding in eleventh-century Byzantium*, Brill, Leiden; Boston, 2007.

Barber, Charles, „From Image into Art: Art after Byzantine Iconoclasm”, *Gesta* 34, 1 (1995), pp. 5-10.

Barber, Charles, „The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art”, *Speculum - Cambridge* 72, 4 (1997), pp. 1019-1036.

Barnard, Leslie, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Brill, Leiden, 1974.

Barnard, Leslie, „The Paulicians and Iconoclasm”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, pp. 75-82.

Barnes, Michel R, *Arianism after Arius*, Clark, Edinburgh, 1993.

Baronian, Zareh, „O importantă mențiune despre cultul sfințelor icoane”, *Studii Teologice* 9-10 (1971), pp. 672-678.

Barth, Karl; Bromiley, Geoffrey William; Torrance, Thomas Forsyth, *Church dogmatics*, Continuum International Publishing Group, 2004.

Basile, Archimandrite, „Commentaires théologiques sur les fresques du monastère de Stavronikita”, *Le Messager Orthodoxe* 112, 3 (1989), pp. 47-69.

Baudinet, Marie-José, „L'incarnation, l'image, la voix”, *Esprit* 6, 1 (1982), pp. 188-199.

Baudinet, Marie-José, „La relation iconique à Byzance au IXe siècle d'après Nicéphore le Patriarche”, *Etudes philologiques* 1 (1978), pp. 85-106.

Baudinet, Marie-José, „Similitude et économie dans l'icône byzantine durant la crise de l'iconoclasme”, *Revue d'esthétique* 7 (1984), p. 51 ş.u.

Baudinet-Mondzain, Marie-José, „L'universel, l'image et la personne”, *Revue de métaphysique et de morale* 90, 3 (1985), p. 377 ş.u.

Baudrillard, Jean, *Les stratégies fatales*, Grasset, Paris, 1983.

Bayly, Christopher Alan, *The birth of the modern world, 1780-1914: global connections and comparisons*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2004.

Baynes, Norman H., „The Icons before Iconoclasm”, *The Harvard Theological Review* 44, 2 (aprilie 1951), pp. 93-106.

Baynes, Norman Hepburn, *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization* (= Oxford University Press Paperback 16), Clarendon Press, Oxford, 1961.

Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (= Handbuch der Altertumswissenschaft), Beck, München, 1959.

Beck, Hans-Georg, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (= Die Kirche in ihrer Geschichte 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.

Beeley, Christopher, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God : in your light we shall see light*, Oxford University Press, Oxford ; New York, 2008.

Behler, Ernst, *Irony and the discourse of modernity*, University of Washington Press, Seattle, 1990.

Behr-Sigel, Elisabeth, „Réflexion sur l'iconostase”, *Contacts* XII (1960), p. 309 ș.u.

Bel, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 1. Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004.

Bel, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2, Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.

Bel, Valer, *Dogmă și propovăduire*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

Bel, Valer, „Temeiurile teologice ale misiunii”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1996), pp. 23-36.

Bel, Valer, „Cuvântul Adevărului sau transmiterea dreptei credințe”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1999), pp. 67-84.

Belting, Hans, *Bild-Anthropologie : Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, W. Fink, München, 2001.

Belting, Hans, *Bild und Kult, eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Beck, München, 2004.

Belting, Hans, „Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987), pp. 253-260.

Belu, Dumitru, „Despre icoana ortodoxă”, *Biserica Ortodoxă Română* LIX, 11-12 (1941), pp. 643-655.

Belu, Dumitru, „Graiul în funcția lui etică”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 7-8 (1971).

Belu, Dumitru, „Predica prin fapte”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1961), pp. 550-558.

Benga, Daniel, „Das Erbe der ökumenischen Konzilien im Kultus, in der Ikonographie und im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche”, *Studii Teologice* 2 (2007), pp. 35-56.

Berdiaev, Nikolai, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere de Radu Părpăuță, Editura Institutul European, Iași, 1992.

Bernard, Régis, *L' image de Dieu d'après saint Athanase* (= Théologie 25), Aubier, Paris, 1952.

Bernardi, Jean, *Saint Grégoire de Nazianze : le Théologien et son temps, 330-390*, Editions du Cerf, Paris, 1995.

Bernardi, Jean, *Grigorie din Nazianz, teologul și opera sa*, traducere de Cristian Pop, Deisis, Sibiu, 2002.

Besançon, Alain, *Aux sources de l' iconoclasme moderne*, Inst. de France, Acad. des Beaux-Arts, Paris, 1998.

Besançon, Alain, *L' image interdite: une histoire intellectuelle de l' iconoclasme* (= Collection Folio / Essais 362), Gallimard, Paris, 2000; trad. rom. Besançon, Alain, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, traducere de Mona Antohi, Humanitas, București, 1996.

Besse, Jean, „Le renouveau de l' iconodulie de Occident”, *Le Messager Orthodoxe* 92, 1 (1983), pp. 85-90.

Bica, Ion, *Istoria Bizanțului (324-1453)*, Editura Universității, Pitești, 2002.

Bîcikov, V.V., *Estetica antichității târzii (sec. II-III)*, traducere de Lucian Dragomirescu, Ed. Meridiane, București, 1984.

Bidian, Mircea, „Sfântul Teodor Studitul și puterea imperială”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (2003), pp. 257-273.

Bidian, Mircea-Dinu, „Sfântul Teodor Studitul. Relația Stat-Biserică în timpul său”, teză de doctorat susținută la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca în anul 2008.

Bigham, Stéphane, *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Église ancienne* (= Collection Brèches théologiques 13), Éd. Paulines u.a., Montréal, 1992.

Binns, John, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314-631*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

Biser, E., „Bild und Wort”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987), pp. 261-268.

Bistrițeanul, Irineu Pop, *Sfântul Irineu de Lyon: polemist și teolog*, Cartimpex, 1998.

Bizău, Ioan, *Liturgie și teologie* (= Liturgica), Patmos, Cluj-Napoca, 2009.

Bizău, Ioan, „Incursiuni în teologia și arta icoanei”, în *Ce este icoana?*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, pp. 83-194.



Bizău, Ioan, „Templul creștin în mistica sacramentală a Sfinților Dionisie și Maxim Mărturisitorul”, în *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 213-270.

Bizău, Ioan, „Altarul și Templul în experiența religioasă a Vechiului Testament”, în *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, pp. 211-253.

Bizău, Ioan, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

Bizău, Ioan, „Redescoperirea icoanei. Lecția părintelui Nikolai Ozolin”, în *Iconografia Ortodoxă a Cincizecimii*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

Bizău, Ioan, „Incursiuni în istoria edificării templului creștin”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2006), pp. 123-150.

Bizău, Ioan, „Arhitectura liturgică și spiritul Tradiției”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2005), pp. 47-58.

Bizău, Ioan, „Limbaj și ideologie”, *revista Renașterea* 1 (2007), p. 5.

Bizău, Ioan, „Limbajul ca instituție fundamentală a naturii umane”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (2000).

Bizău, Ioan, „Die Seuche der Säkularisierung und die sakramentale Erfahrung der Kirche”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (2001), pp. 159-180.

Bizău, Ioan, „Patru exerciții de iconologie”, *Tabor* 2 (2010).

Blanchard, Yves Marie, „Jésus, le Fils envoyé du Père”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2008), pp. 257-269.

Blavette, Charles-Henri de, „Le mystere du visage chez Nicolas Berdiaeff”, *Contacts* XXVI (1974), pp. 292-294.

Bobrinskoy, Boris, „Bref aperçu sur la querelle des Images”, *Contacts* XII (1960), p. 228 ș.u.

Bobrinskoy, Boris, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

Bobrinskoy, Boris, „L'icône, sacrement du Royaume”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 367-374.

Bobrinskoy, Boris, „The Icon: Sacrament of the Kingdom”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31, 4 (1987), pp. 287-296.

Boespflug, François (ed.), *Nicée II, 787 - 1987. Douze siècles d'images religieuses ; actes du Colloque International Nicée II, tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 Octobre 1986* (= Histoire), Éd. du Cerf, Paris, 1987.

Boespflug, François, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Bayard, Montrouge, 2008.

Böhlig, Alexander, *Die Gnosis: Der Manichäismus*, Artemis und Winkler, München, 1995.

Boldor, Marius, „Pedagogia privirii. O incursiune fenomenologică în lumea vizibilului împreună cu Jean-Luc Marion”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* I, 4 (2004), pp. 178-195.

Borella, Jean, *La crise du symbolisme religieux* (= Collection Théôria), Harmattan, Paris, 2008.

Bornert, R., „Parole et sacrement en perspective luthérienne et catholique”, *Irénikon* XLV, 8& (1972), pp. 22-50.

Bossakov, Joseph, „The Iconoclastic Controversy - Historical Perspectives”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 215-230.

Bost, Hubert, *Babel, du texte au symbole* (= Le monde de la Bible), Éd. Labor et Fides, Genève, 1985.

Bouchet, Jean-René, „Une oubliée du concile Vatican II: l'icône”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 397-402.

Boulgakov, Serghei, *Icoana și cinstirea sfintelor icoane*, traducere de Paulin Lecca, Anastasia, București, 2000.

Boulgakov, Serghei, „Pensées sur l'art”, *Le Messager Orthodoxe* 57, I (1972), traducere de Emile Simonod, pp. 60-73.

Boulgakov, Serghei, „La vénération des icônes”, *Le Messager Orthodoxe* 15-16, III-IV (1961), traducere de Emile Simonod, pp. 23-30.

Boureau, Alain, „Les théologiens carolingiens devant les images religieuses”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987.

Braniște, Ene, „Teologia icoanelor”, *Studii Teologice* 4 (1952).

Braniște, Ene, „Iconografia creștină ca disciplină de studiu și de cercetare”, *Studii Teologice* 5-6 (1956), pp. 328-349.

Brătan, Ilie D., „Sfintele icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1977), pp. 574-580.

Bratu, Mihăiță, *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, Atelier national de reproduction des thèses, Lille, 2001.

Bratu, Mihață, „Les notions de circonscriptible et d'incirconscriptible”, în *Studia Historica et Theologica – omagiu profesorului Emilian Popescu*, Trinitas, Iași, 2003, pp. 509-526.

Breban, Vasile, *Dicționar general al limbii române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

Breck, Jean, „Icônes du Mystère Pascal”, *Contacts* XXXII (1980), p. 52 ș.u.

Breck, John, *The power of the word in the worshipping church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1986, trad. rom. Breck, John, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Herghelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

Breda, Nicu, „Receptarea în Apus a hotărârilor Sinodului VII ecumenic și implicațiile actuale ale iconoclasmului”, *Teologia* 3 (2004), pp. 221-230.

Breda, Nicu, „Iconoclasmul și implicațiile lui actuale”, *Teologia* 3-4 (2002), pp. 22-43.

Bredenkamp, Horst, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution* (= Edition Suhrkamp), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.

Bréhier, Louis, *La Querelle des images*, Burt Franklin, New York, 1969.

Breyer, Leopold, *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. das 8. Jahrhundert (717 - 813) aus der Weltchronik des Theophanes* (= Byzantinische Geschichtsschreiber 6), Verlag Styria, Graz, 1964.

Brezeanu, Stelian, *O istorie a Imperiului Bizantin*, Albatros, București, 1981.

Brezeanu, Stelian, *O istorie a Bizanțului*, Meronia, București, 2004.

Bria, Ion, „Slujirea Cuvântului”, *Glasul Bisericii* 1-2 (1972), p. 50 ș.u.

Brock, Sebastian, „Iconoclasm and the Monophysites”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, pp. 53-58.

Broscăreanu, Rene, „Aspecte dogmatice ale disputei iconoclaste”, *Studii Teologice* 6 (1987), pp. 22-37.

Brown, Peter, „A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *English Historical Review* LXXXVIII (1973), pp. 1-34.

Brown, Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Los Angeles / Berkley, 1982.

Bry, Michel, „Trois notes sur les icônes”, *Le Messager Orthodoxe* 112, 3 (1989), pp. 18-28.

Bryer, Anthony; Herrin, Judith (ed.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977.

Bud, Paula, „Valențele etice și estetice ale imaginii în Vechiul Testament”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2008), pp. 281-294.

Bühler, Pierre, „Parole de Dieu et herméneutique. Introduction à la pensée de Gerhard Ebeling”, *Irénikon* LXX (1997), pp. 451-475.

Bulgakov, Sergej, *Philosophie du verbe et du nom* (= Collection Sophia), L'Age d'Homme, Lausanne, 1991.

Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Auflage durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, Mohr, Tübingen, 1984.

Bunge, Gabriel, *Icoana Sfintei Treimi*, traducere de Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1996.

Burghardt, Stefan, *Das Zeugnis des Glaubens in der Einheit von Wort und Bild* (= Münsteraner theologische Abhandlungen 69), Oros-Verlag, Altenberge, 2006.

Bürkle, H., „Das Bild als Ausdrucksmittel von Glaubensinhalten in den Weltreligionen”, *Orthodoxes Forum - Ze-*

*itschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, 2 (1987), pp. 135-150.

Burns, Ross, *Damascus : a History*, Routledge, London /New York, 2005.

Butler, Christopher, *Postmodernism : a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford /New York, 2002.

Butterweck, Christel, *Athanasius von Alexandrien* (= Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Düsseldorf: Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften ; 90), Westdeutshland Verlag, Opladen, 1995.

Buzdugan, C., „Învățătura ortodoxă despre cinstirea sfințelor icoane”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-2 (1974), p. 82 ș.u.

Buzescu, N. C., „Logos și Kyrios în „Stromatele” lui Clement Alexandrinul”, *Studii Teologice* 3-4 (1977), pp. 249-263.

Buzescu, N. C., „Hristologia Sfântului Ioan Damaschin (1300 de ani de la nașterea sa: 657 - 1975)”, *Studii Teologice* 9-10 (1975), pp. 687-700.

Buzescu, Nicolae, „Logosul la Origen”, *Mitropolia Olteniei* 10-12 (1981), pp. 590-604.

Byckov, V.V., „Die neoorthodoxe Theologie der Ikone”, *Ostkirchliche Studien* 42 (1993), pp. 36-50.

Cady, Linell; Hurd, Elizabeth Shakman, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010.

Campenhausen, Hans von, „Die Bilderfrage in der Reformation”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 6 (1957), pp. 96-128.

Capizzi, Antonio, *Protagora, le testimonianze e i frammenti* (= Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma 4), Sansoni, Firenze, 1955.

Caragiu, Florin, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, Sophia, București, 2008.

Carchia, Gianni, „La teologia dell'immagine come idoloclastia”, în *Nicea e la civiltà dell'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Paler, 1998, pp. 11-20.

Carile, Antonio, *Immagine e realtà nel mondo bizantino* (= Collana Medievistica 9), Lo Scarabeo Ed. Scientifiche, Bologna, 2000.

Carruthers, Mary J, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400 - 1200* (= Cambridge studies in medieval literature; 34), Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Cassirer, Ernst, *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen* (= Fundus-Bücher 172), Philo Fine Arts, Hamburg, 2008.

Cavarnos, Constantine, „Knowing God Through Icons and Hymnody”, *The Greek Orthodox Theological Review* 22, 3-4 (1978), pp. 282-298.

Cerbeland, Dominique, „L'évolution de la légende d'Abgar et les origines de l'iconographie chrétienne”, *Contacts* XXXV (1983), pp. 159-172.



Cerbeland, Dominique, „L'évangile, l'eucharistie, l'icône: une périchorèse de la parousie liturgique”, *Irénikon* LXXXIII (2005), pp. 327-342.

Chadwick, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford University Press, 1966.

Chaillot, Christine, „Images et icônes dans L'Eglise syrienne orthodoxe d'Antioche”, *Contacts* XXXXV (1993), pp. 212-230.

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (= Librairie Klincksieck - Série linguistique 20), Klincksieck, Paris, 2009.

Chase, Christopher L., „A Note on the Theological Origins of the Iconography of the Dead Christ”, *The Greek Orthodox Theological Review* 24, 1 (1979), pp. 58-64.

Chastenet, Patrick, *Sur Jacques Ellul* (= Collection Philosophie), Esprit du Temps, Bordeaux-le-Bouscat, 1994.

Chastenet, Patrick, *Entretiens avec Jacques Ellul; Patrick Chastenet*, La Table Ronde, Paris, 1994.

Chastenet, Patrick, *Lire Ellul. Introduction à l'oeuvre socio-politique de Jacques Ellul*, Presses Univ. de Bordeaux, Bordeaux, 1992.

Chevalier, Célestin M, *La mariologie de saint Jean Damascène* (= Orientalia Christiana analecta 109), Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1936.

Chifăr, Nicolae, *Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche* (= Oikonomia 32), Erlangen, 1993.

Chifăr, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. II, Trinitas, Iași, 2000.

Chifăr, Nicolae, „Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea”, în *Studia Historica et Theologica – omagiu profesorului Emilian Popescu*, Trinitas, Iași, 2003, pp. 289-300.

Chifăr, Nicolae, „Icoana - teologie în culori și expresie a realității întrupării lui Hristos”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 10-12 (1995), p. 105 ș.u.

Chifăr, Nicolae, „Iconologia Sfântului Ioan Damaschinul în contextul disputelor iconoclaste din secolul al VIII-lea”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000), p. 113 ș.u.

Chifăr, Nicolae, „Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al iconoclasmului”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000), p. 144.

Chifăr, Nicolae, „Sinodul al VII-lea ecumenic, moment marcant al încheierii disputelor hristologice”, *Altarul Banatului* 7-9 (2000), pp. 12-22.

Chilea, Sebastian, „Logos și Ethos”, *Studii Teologice* 3-4 (1970), pp. 250-266.

Chirilă, Ioan, „Porțile cerului. O reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice și transcendente a actului liturgic”, *Catetele Echinox* 2 (2002), pp. 66-61.

Chirilă, Ioan, „Présence du Logos dans l' image”, *Catietele Echinox* 12 (2007), pp. 227-234.

Chirilă, Ioan, „Dinamica chipului în cadrul lucrării asemănării cu Dumnezeu”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1999).

Chirilă, Ioan, „Sursele iudaice ale învăţăturii neotestamentare despre Logos”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2006).

Chirilă, Ioan, „Despre Logos, creaţie şi re-creaţie”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2008), pp. 95-105.

Cholij, Roman, *Theodore the Stoudite: the Ordering of Holiness*, Oxford University Press, New York, 2002.

Ciobotaru, Mihail Ovidiu, „Caracterul chenotic al icoanei”, *Mitropolia Moldovei şi Sucevei* 1-4 (2002), p. 99.

Ciobotea, Daniel, „Iconografia ortodoxă - memoria vizuală a Bisericii”, *Ortodoxia* 3 (1989), pp. 107-116.

Ciutacu, Ion, „Doctrina despre Logos, după Serghei N. Trubeţkoi, teză de licenţă (partea I)”, *Ortodoxia* 4 (1990), pp. 113-138.

Ciutacu, Ion, „Doctrina despre Logos, după Serghei N. Trubeţkoi, teză de licenţă (partea a doua)”, *Ortodoxia* 1 (1991), pp. 125-138.

Ciutacu, Ion, „Doctrina despre Logos, după Serghei N. Trubeţkoi, teză de licenţă (partea a treia)”, *Ortodoxia* 2 (1991), pp. 117-142.

Clement, Olivier, „A propos d’une théologie de l’Icône”, *Contacts* XII (1960), p. 241 ș.u.

Clement, Olivier, „Le Monde des Images”, *Contacts* XII (1960), p. 304 ș.u.

Clement, Olivier, „Crise et promesses à propos de la Beauté”, *Contacts* XX (1968), pp. 323-341.

Clement, Olivier, „L’art et la foi”, *Contacts* XXXXII (1990), pp. 241-246.

Clement, Olivier, *Le visage intérieure*, Stock, Paris, 1978.

Clement, Olivier, *Trupul miștii și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, traducere de Eugenia Vlad, Christiana, București, 1996.

Clement, Olivier, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris, 1976.

Clement, Olivier, „Considerații asupra spiritualității icoanei”, *Ortodoxia* 2 (1975).

Clement, Olivier, „La vraie beauté”, *Contacts* LXI, 226 (2009), pp. 95-96.

Clément, Olivier, „Notes sur cinéma et christianisme”, *Contacts* LIII (2001), pp. 166-172.

Clément, Olivier, „Petite introduction à la théologie de l’icône”, *Contacts* L, 1 (1998), pp. 25-32.

Clément, Olivier, „Pour une théologie de la beauté”, *Contacts* L, 1 (1998), pp. 51-56.

Clément, Olivier, „Le Nom et le Visage”, *Contacts* LI, 2 (1999), pp. 101-108.

Codreanu, Lucian Nicodim, „Imaginea în misiunea ortodoxă”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2009), pp. 231-242.

Coman, I. G., *Şi Cuvântul trup s-a făcut. Hristologie şi mariologie patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1993.

Coman, Mihai G., „Funcţionalitatea icoanei”, *Studii Teologice* 4 (2009), pp. 229-247.

Congar, Yves, *Le parole et le Soufle*, Desclée, Paris, 1983.

Connor, Steven, *The Cambridge companion to postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge UK/New York, 2004.

Constantinescu, Al. N., „Cinstirea sau venerarea sfintelor icoane”, *Glasul Bisericii* 5-6 (1974), p. 416 ş.u.

Constantinescu, Ioan, „Despre cinstirea Sfintei Cruci”, *Glasul Bisericii* 4-6 (1982), p. 320 ş.u.

Constantini, Michel, „L'art contemporain: l'idole en quête d'icône?”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 471-480.

Cooper, Adam G., *The body in St. Maximus the Confessor: holy flesh, wholly deified*, Oxford University Press, 2005.

Cornea, Andrei, *Cuvintelnice fără frontiere*, Polirom, Iaşi, 2002.

Costache, Doru, „Logos și creație în teologia Sfântului Atanasie cel Mare”, *Glasul Bisericii* 8-12 (1994), p. 51 ș.u.

Cottin, Jerome, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, Labor et Fides, Genève, 1994.

Cristescu, Vasile, „Revelație și simbol verbal în icoana Învierii Domnului de la biserica Drăgănescu”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-4 (2002), p. 78 ș.u.

Cristescu, Vasile, „Relația reciprocă dintre tip și Prototip în învățătura despre cinstirea icoanelor a Sfântului Ioan Damaschinul”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000), p. 127 ș.u.

Cross, Frank L, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford Univ. Press, Oxford , 1998.

Dagron, Gilbert, „Holy Images and Likeness”, *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), pp. 23-33.

Daley, Brian, *Gregory of Nazianzus*, Routledge, London ;New York, 2006.

Dalmais, Irénée-Henri, „Image, icône, symbole, mystère”, *La Maison Dieu* 176, 4 (1989), pp. 37-53.

Damian, Theodor, *Theological and Spiritual Dimensions of Icons Scconding to St. Theodore of Studion* (= Texts and studies in religion 94), E. Mellen Press, Lewiston, N.Y., 2002.

Daut, Raimund, *Imago. Untersuchungen zum Bilderbegriff der Römmer*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1975.

David, P.I., „Despre cel de al VII-lea Sinod ecumenic (787)”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1981), pp. 439-441.

De' Maffei, Fernanda, *Icona, pittore e arte al Concilio Niceno II: e la questione della scialbatura delle immagini, con particolare riferimento agli Angeli della chiesa della Dormizione di Nicea*, Bulzoni, Roma, 1974.

Deanesly, Margaret, *A History of the Medieval Church, 590-1500*, Routledge, London, 1989.

Delacour, Jean, *Le cerveau et l'esprit*, Presses Universitaire de France, Paris, 1995.

Despotis, Sotirios, „Das Evangelium als Hörgeschehen”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 20, 2 (2006), pp. 181-193.

Desreumaux, Alain, „La doctrine d'Addai, l'image du Christ et les monophysites”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 73-79.

Di Giacomo, Giuseppe, „Il Secondo Concilio di Nicea e il problema dell'immagine”, în *Nicea e la civiltà dell'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, 1998, pp. 71-86.

Diaconu, Luca, „Icoana, ochiul lui Dumnezeu spre lume și fereastra sufletului spre cer”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-3 (1991), p. 96 ș.u.

Diehl, Charles, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere de Carmen Roșulescu, 1999, Craiova.

Dieten, Jan Louis van; Mango, Cyril A.; Wirth, Peter, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI.*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1972.

Dinsen, Frauke, *Homoousios, die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, 1976.

Djuric, Zeljko, „Distinction and Correlation between eikon tou Theou and kat eikona in St. Athanasius of Alexandria”, *Philotheos - International Journal for Philosophy and Theology* 5 (2005), pp. 203-207.

Dohmen, C., „Das alttestamentliche Bilderverbot im Kontext des Zweiten Konzils von Nizäa. Ein Statement”, in *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 25-30.

Dohmen, Christoph, *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (= Bonner biblische Beiträge 62), Hanstein, Königstein/Ts., 1985.

Doolan, Patrick, *Recovering the Icon: the Life and Work of Leonid Ouspensky*, St Vladimir's Seminary Press, 2008.

Doom, Michael Erin, „Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons”.

Döpmann, Hans-Dieter, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/8), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1991.

Dörrie, Heinrich (Philologe), *Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955.



Dragomir, Alexandru, *Crase banalități metafizice*, Humanitas, București, 2004.

Drobot, Georges, „L'icone de la Trinite de Roublev”, *Contacts* XXVI (1974), pp. 332-337.

Duca, Alexandru Bogdan, „În fața postmodernității...”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* VI, 1 (2008), pp. 30-37.

Dumeige, Gervais, *Nizäa II* (= Geschichte der ökumenischen Konzilien ; 4), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1985.

Dumitrescu, Sorin, „IMITATIO CLAUDEL. Definiția iconologică a Săptămânii Mari”, *Tabor* 2 (mai 2010).

Duprey, Pierre, „Le deuxième Concile de Nicée, modèle d'unité entre Rome et l'Orient”, în *L'icone dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 59-66.

Dura, Ion, „Icoană și Liturghie”, *Ortodoxia* 1 (1982), pp. 84-89.

Dura, Nicolae, „Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe”, *Ortodoxia* 1 (1982), pp. 55-83.

Dura, Nicolae, „Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine în lucrarea de mântuire”, *Studii Teologice* 1-2 (1998), pp. 13-251.

Dürig, Walter, *Imago, ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie* (= Münchener theologische Studien II 5), Karl Zink Verlag, München, 1952.

Dvornik, Francis, „The Patriarch Photius and Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953.

Dzalto, Davor, „The Testimony of Icons”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* VII, 1 (2009), pp. 49-63.

Eagleton, Terry, *The illusions of postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford UK/Cambridge Massachussetts., 1997.

Egger, Maxime, „Une métaphysique de la parole”, *Contacts* LVII, 209 (2005), pp. 10-30.

Elliger, Walter, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller* (= Studien über christliche Denkmäler 20), Dieterich, Leipzig, 1930.

Ellul, Jacques, *La parole humiliée*, Seuil, Paris, 1981.

Ellul, Jacques, *Ce que je crois*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1987.

Ellul, Jacques, *The humiliation of the word*, traducere de Joyce Main Hanks, Eerdmans, Grand Rapids Mich., 1985.

Ellul, Jacques, *Von der Revolution zur Revolte* (= Hoffmann und Campe : Kritische Wissenschaft), Hoffmann und Campe, Hamburg, 1974.

Ellul, Jacques, *The ethics of freedom*, traducere de Geoffrey William Bromiley, Mowbrays, 1976.

Eltester, Friedrich-Wilhelm, *Eikon im Neuen Testament*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1958.

Emilianos Simonopetritul, *Cuvinte ascetice, tâlcuire la avva Isaia*, traducere de Agapie Corbu, Sfântul Nectarie, Arad, 2006.

Erdin, Franz, *Das Wort Hypostasis, seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen* (= Freiburger theologische Studien ; 52), Herder, Freiburg im Breisgau, 1939.

Ermoni, Vincent, *Saint Jean Damascène* (= La Pensée chrétienne), Bloud, Paris, 1904.

Esbroeck, Michel van, „Un discours inédit de Saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icones”, *Orientalia Christiana Periodica* 65 (1999), pp. 19-51.

Evdokimov, Michel, „Approche icônographique de la notion de jugement”, *Contacts* XXXXVII (1995), pp. 187-200.

Evdokimov, Paul, „L'art moderne ou la Sophia désaffectée”, *Contacts* XII (1960), p. 313 ş.u.

Evdokimov, Paul, „La Bible, les Pères et l'Icone”, *Contacts* XX (1968), pp. 300-322.

Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.

Evdokimov, Paul, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Desclée, De Brouwer, 1970; trad. rom. Evdokimov, Paul, *Arta icoanei: o teologie a frumuseţii*, traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Meridiane, Bucureşti, 1992.

Evdokimov, Paul, *Vârstele vieții spirituale*, traducere de Ion Buga, Christiana, București, 1993.

Faessler, Marc, „L'image entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 421-433.

Fattal, Michel, *Ricerche sul logos da Omero a Plotino* (= Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica : Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico ; 99), Vita e Pensiero, Milano, 2005.

Fattal, Michel, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque* (= Collection „Ouverture philosophique”), Harmattan, Paris, 2001.

Fattal, Michel, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (= Collection Ouverture philosophique), Éd. L' Harmattan, Paris, 2003.

Fattal, Michel, *Logos et image chez Plotin*, L'Harmattan, Paris, 1998.

Fattal, Michel, *Le langage chez Platon, autour du „Sophiste”* (= Ouverture philosophique), Harmattan, Paris, 2009.

Fattal, Michel, *Image, mythe, logos et raison* (= Ouverture philosophique), Harmattan, Paris, 2009.

Fattal, Michel, *Études sur Plotin*, Harmattan, Paris, 2000.

Fattal, Michel, *Logos et image chez Plotin*, L'Harmattan, Paris, 1998.

Fecioru, Dumitru, „Un nou gen de predică în omiletica ortodoxă. Predica la Buna-Vestire a sfântului Gherman I al Constantinopolului I”, *Biserica Ortodoxă Română* 64 (1946), pp. 60-92.

Fecioru, Dumitru, „Un nou gen de predică în omiletica ortodoxă. Predica la Buna-Vestire a sfântului Gherman I al Constantinopolului II”, *Biserica Ortodoxă Română* 64 (1946), pp. 180-193.

Fecioru, Dumitru, „Un nou gen de predică în omiletica ortodoxă. Predica la Buna-Vestire a sfântului Gherman I al Constantinopolului III”, *Biserica Ortodoxă Română* 64 (1946), pp. 386-397.

Fecioru, Dumitru, *Viața Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creștină*, București, 1935.

Fecioru, Dumitru, „Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin”, *Ortodoxia* 1 (1982), pp. 28-40.

Feld, Helmut, *Der Ikonoklasmus des Westens* (= Studies in the history of Christian thought 41), Brill, Leiden, 1990.

Felmy, Karl Christian (ed.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1991.

Felmy, Karl Christian, „Die Welt wird durch die Schönheit gerettet werden. Ein Beitrag zur russischen Spiritualität”, *Ostkirchliche Studien* 54 (2005), pp. 144-156.

Felmy, Karl Christian, „Uzul rațiunii și viața din Sfânta Liturghie”, *Tabor* 1 (aprilie 2010), traducere de Paul Siladi, pp. 5-12.

Finney, Paul Corby, *The Invisible God: the Earliest Christian on Art*, Oxford University Press, New York, 1994.

Florenski, Pavel, „L'icone”, *Contacts* XXVI (1974), traducere de Georges Distrello, pp. 309-331.

Florenski, Pavel, *Iconostasul*, traducere de Boris Buzilă, Anastasia, București, 1994.

Florenski, Pavel, *Perspectiva inversă și alte scrieri*, traducere de Tatiana Nicolescu, Alexandra Nicolescu și Ana-Maria Brezuleanu, Humanitas, București, 1997.

Florovsky, Georges, *Bible, church, tradition: an Eastern Orthodox view*, Nordland Publishing Company, Belmont Massachusetts, 1972.

Florovsky, Georges, *Christianity and Culture*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1974.

Florovsky, Georges, „Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy”, *Church History* 19, 2 (1950), pp. 77-96.

Florovsky, Georges, „Concerning the Holy Icons”, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 2, 3 (1954), pp. 3-5.

Fotescu, Carmen, „Între cuvânt și tăcere. Viziunea teologică a lui Efrem Sirul și problema cunoașterii lui Dumnezeu”, *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Catholica* 4 (2007), pp. 55-64.

Freeman, Ann, „Scripture and Images in the Libri Carolini”, *Settimane di Studio - Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 41 (1994), pp. 163-188.

Frickel, Josef, *Hellenistische Erlösung in Christlicher Deutung : die gnostische Naassenerschrift : quellenkritische Studien, Strukturanalyse, Schichtenscheidung : Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift*, E.J. Brill, Leiden, 1984.

Fulchignoni, E., *La civilisation de l'image*, Payot, Paris, 1969.

Gahbauer, Ferdinand, „Gottesschau und Lichtvision bei den byzantinischen Mystikern”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 16, I (2002), pp. 5-17.

Galavaris, George, *The Icon in the Life of the Church: Doctrine, Liturgy, Devotion* (= Iconography of Religions 24), Brill, Leiden, 1981.

Ganciu, Maria-Elena, *Paradigma hristologică a cuvântului*, teză de licență susținută la catedra de Teologie Dogmatică și Fundamentală sub îndrumarea Pr. prof. dr. Ioan Ică, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 1997.

Ganea, Ioasaf, „Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxă)”, *Ortodoxia* 1 (1982).

Gardner, Alice, *Theodore of Studium. His Life and Times*, E. Arnold, London, 1905.

Garhammer, Erich, *Bilderstreit: Theologie auf Augenhöhe* (= Würzburger Theologie 3), Echter, Würzburg, 2007.

Garland, Lynda, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, Routledge, London, 1999.

Garth, Phyllida, *Figures of speech*, Tabb House, Padstow, 1990.

Geischer, Hans-Jürgen, *Der byzantinische Bilderstreit* (= Texte zur Kirchen- und Theologieggeschichte 9), Mohn, Gütersloh, 1968.

Georgescu, Maria, *Istoria Bizanțului*, 2, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2005.

Gero, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leon III*, Louvain, 1973.

Gero, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, Louvain, 1977.

Gero, Stephen, „The Byzantine Iconoclastic Movement: A Survey”, în *L'icône dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 95-103.

Gero, Stephen, „The Resurgence of Byzantine Iconoclasm in the Ninth Cenury, according to a Syriac Source”, *Speculum - Cambridge* 51, 1 (1976), pp. 1-5.

Gero, Stephen, „The „Libri Carolini” and the Image Controversy”, *The Greek Orthodox Theological Review* 18, 1-2 (1973), pp. 7-34.

Gesché, Adolphe, „Notre terre, demeure du Logos”, *Irénikon* LXII (1989), pp. 451-485.

Gheațău, Mihail, „Estetică și limbaj în iconografie”, *Studii Teologice* 4 (2009), pp. 159-197.



Ghenescu, Marius, „Arta sacră oglinda Cuvântului”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2009).

Gheorghe, Nicolae, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului Sfintelor icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1978), pp. 598-606.

Gheorghe, Virgiliu, *Efectele televiziunii asupra minţii umane*, Prodromos, Bucureşti, 2006.

Gheorghe, Virgiliu, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, Prodromos, Bucureşti, 2006.

Gheorghe, Virgiliu, *Ştiinţa şi războiul sfârşitului lumii. Faţa nevăzută a televiziunii*, Prodromos, Bucureşti, 2008.

Giakalis, Ambrosios, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Brill, Leiden / Boston, 2005.

Gill, David W, *The word of God in the ethics of Jacques Ellul* (= American Theological Library Association: ATLA monograph series ; 20), Scarecrow Pr., Metuchen, New Jersey&London, 1984.

Goeters, F. J. G., „Die Bilderfrage in der frühen Reformationszeit”, în *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizăa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 79-87.

Görg, H., „Das alttestamentliche Bilderverbot im frühen Judentum”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, 2 (1987), pp. 171-180.

Gouillard, Jean, „Hypatios d'Ephèse ou du pseudo-Denys à Théodore Stoudite”, *Revue des Etudes Byzantines* 19 (1961), pp. 63-75.

Gourvil, Jean-Marie, „Critique de la modernité - relire Michel Foucault”, *Le Messager Orthodoxe* 142, 1 (2005), pp. 69-79.

Grabar, André, *L' iconoclisme byzantin. Dossier archeologique*, Collège de France, Paris, 1957; trad. rom. Grabar, André, *Iconoclasmul bizantin. Dosar arheologic*, traducere de Daniel Barbu, Meridiane, București, 1991.

Grabar, André, *Christian Iconography, a Study of its Origins*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

Grabar, André, *Les voies de la création en iconographie chrétienne: antiquité et moyen âge*, Flammarion, Paris, 1979.

Grabar, Oleg, „Islam and Iconoclasm”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, pp. 45-52.

Grant, Robert McQueen, *Irenaeus of Lyons* (= The Early church fathers), Routledge, London , 1997.

Grataloup, Anne-Lise Brugger, *Au commencement était l'image*, Labor et Fides, Geneva, 1992.

Gregory, Timothy E., *A history of Byzantium* (= Blackwell History of the Ancient World), Blackwell, Malden MA, 2005.

Grigg, Robert, „Aniconic Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira”, *Church History* 45 (1976), pp. 428 – 433.

Grumel, V., „L’iconologie de saint Germain de Constantinople”, *Echos d’Orient* 21, 126 (1922), pp. 165-17.

Grumel, V., „L’ iconologie de Saint Théodore Studite”, *Echos d’Orient* 20 (1921), pp. 257-258.

Grumel, V., „Jean Grammaticos et Saint Théodore Studite”, *Echos d’Orient* 36 (1937), pp. 181-189.

Guillou, André, *Byzance et les images* (= Conférences et colloques / Louvre), Documentation Française, Paris, 1994.

Gutbrod, Walter, *Die paulinische Anthropologie*;; Kohlhammer, Stuttgart, 1934.

Gutmann, Joseph, *The Image and the Word: confrontations in Judaism, Christianity and Islam* (= Religion and the arts 4), Scholars Press, Missoula, Mont., 1977.

Haase, Frank, *Medium Heraklit, der Schreiber des Logos* (= Medienwissenschaft in Theorie und Praxis 5), Kopaed, München, 2009.

Habermas, Jürgen, *The philosophical discourse of modernity : twelve lectures*, traducere de Frederick Lawrence, Reprinted., Polity Press, Cambridge/Malden, 2007.

Haile, Getatchew, „The Legend of Abgar in Ethiopic Tradition”, *Orientalia Christiana Periodica* LV (1989), pp. 375-410.

Haldon, John (ed.), *The Social History of Byzantium*, Wiley-Blackwell, Chichester U.K. /Malden MA, 2009.

Hanc, Daniel, „Schimbarea la Față”, icoană cardinală a Tradiției”, *Tabor* 2 (2007).

Hanks, Joyce Main, *Jacques Ellul: a comprehensive bibliography*, JAI Press, 1984.

Hanks, Joyce Main, *Jacques Ellul: an annotated bibliography of primary works*, JAI Press, Stamford, 2000.

Harakas, Stanley Samuel, „Icon and Ethics”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 4, II (1990), pp. 195-214.

Hatem, Jad, „L'Epiphanie du visage chez Georges Khodr”, *Contacts* XXXX (1988), pp. 50-68.

Hausherr, Irénée, *Saint Théodore Studite: l'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)* (= *Orientalia Christiana* 22), Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1926.

Hazard, Paul, *Crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, 1961; trad. rom. Hazard, Paul, *Criza conștiinței europene 1680-1715*, traducere de Simona Șora, Humanitas, București, 2007.

Hefele, Karl Joseph, *Histoire des conciles, tomul III, partea a doua*, Paris, 1910.

Herea, Gabriel, „Potențialul duhovnicesc al icoanei creștine”, *Tabor* 2 (mai 2010).

Herrin, Judith, „The Context of Iconoclast Reform”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of*

*Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, pp. 15-20.

Herrin, Judith, *The Formation of Christendom*, Blackwell, Oxford, 1987.

Himcinschi, Mihai, *Misiune și dialog*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002.

Hitchcock, F. R. Montgomery, *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching*, CUP Archive, 1981.

Hoeps, R., „Urbild und Abbild. Konzeptionen von Bildlichkeit im Zweiten Konzil Nizäa und in der Kunst der Moderne“, în *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 152 - 157.

Hohlweg, A., „Byzantinischer Bilderstreit und das 7. Ökumenische Konzil. Hintergründe und geschichtlicher Umriß“, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987), pp. 191-208.

Hossfeld, F.-L., „„Du sollst dir kein Bild machen!“ - Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots“, în *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 15-24.

Hryniewicz, Waclaw, „Schönheit und Heil. Über die Eschatologie der Ikone“, *Ostkirchliche Studien* 49 (2000), pp. 145-161.

Hussey, Joan M, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Ică jr., Ioan, „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*, Deisis, Alba-Iulia, 1994, pp. 5-72.

Ică jr., Ioan, „Provocarea globalizării: mutația umanului”, în *Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 9-19.

Ică jr., Ioan, „Creștinismul - filosofie a Vieții. Provocarea teologică a fenomenologiei lui Michel Henry”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-7 (2001), p. 49 ș.u.

Ică jr., Ioan, „„Synodiconul Ortodoxiei”, prezentare și traducere adnotată”, *Mitropolia Ardealului* 7-7 (1985), pp. 440-457.

Ică sr., Ioan, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de el în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă”, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, pp. 335-358.

Ichim, Dumitru, „Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane”, *Studii Teologice* 5-6 (1970), pp. 444-451.

Ichim, Dumitru, „Conținutul dogmatic al icoanei bizantine”, *Glasul Bisericii* 9-10 (1970).

Ierodiakonou, Katerina (ed.), *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford ; New York, 2002.

Iftodi, Leon, „Cinstirea sfintelor icoane. Predică la Duminica Ortodoxiei”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1975), pp. 235-237.

Ignatow, Assen, „The dialectic of freedom in Nikolai Berdjajev”, *Studies in East European Thought* 38, 4 (1 noiembrie 1989), pp. 273-289.

Ioan, Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale*, Deisis, Alba-Iulia, 1994.

Ioanicescu, I., „Iconografia creștină ortodoxă ca izvor omiletic”, *Mitropolia Olteniei* 1-3 (1978), pp. 93-105.

Ionescu-Berechet, Ștefan, „„To hagion mandelion” - Istoria unei Tradiții”, *Studii Teologice* 2 (2010), pp. 109-185.

Ionescu-Berechet, Ștefan, „Învățătura Sfântului Teodor Studitul despre Sfintele Icoane și cinstirea lor”, *Studii Teologice* 3 (2007), pp. 153-176.

Ioniță, Viorel, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului sfintelor icoane”, *Studii Teologice* 7-10 (1980), pp. 581-590.

Iorga, Nicolae, *Istoria vieții bizantine: Imperiul și civilizația după izvoare*, traducere de Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.

Irmscher, Johannes, *Der byzantinische Bilderstreit*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1980.

Ivan, Ilie I., „Icoana, mijloc de propovăduire a Evangheliei, de apărare și de întărire a dreptei credințe”, *Mitropolia Olteniei* 5-6 (1999), pp. 63-74.

Ivanov, Vladimir, „Grundsätze der Orthodoxen Ikonenkunde“, *Ostkirchliche Studien* 36 (1987), pp. 105-122.

Ivanov, Vladimir, „Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der Orthodoxen Theologie“, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 11, I (1997), pp. 41-50.

Jacques, Frère, „L'icone, expression de la réalité spirituelle“, *Contacts* XXVI (1974), pp. 349-355.

James, Liz (ed.), *A companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell, Chichester West Sussex U.K.; Malden MA, 2010.

James, Liz, „Seeing is believing but words tell no lies: captions versus images in the „Libri Carolini“ and Byzantine Iconoclasm“, in *Negating the Image: Case Studies in Iconoclasm*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 97-112.

Jenkins, Romilly James Heald, *Byzantium: The Imperial Centuries AD 610 - 1071* (= Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy reprints for teaching; 18), University of Toronto Press, Toronto, 2001.

Jensen, Robin Margaret, *Understanding Early Christian Art*, Routledge, London, 2000.

Jensen, Robin Margaret, *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2004.

Jervell, Jacob, *Imago Dei. Gen. 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1960.



Jitianu, Liviu, „Der Personbegriff im heutigen orthodoxen Denken – Person oder Wesen/ Seiendes”, *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Catholica* 1 (2005), pp. 23-42.

Jitianu, Liviu, „Eine christologische Anthropologie. Das Menschenbild von Dumitru Stăniloae”, *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Catholica* 2 (2007), pp. 3-37.

Jitianu, Liviu, „Christologische Symphonie von Mensch und Welt. Grundzüge Einer Neupatristischen Orthodoxen Theologie im Werk von Dumitru Stăniloae”.

Jivi, Aurel, „The Relevance of the Seventh Ecumenical Synod”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 291-295.

Jivi, Aurel, „Sinodul al VII-lea ecumenic”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5 (1987), p. 102 ș.u.

Johannet, José, „Un office inédit en l'honneur du culte des images, oeuvre possible de Théodore Studite”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 143-155.

Johnson, Paul, *Modern times: a history of the world from the 1920s to the year 2000*, Phoenix Giant, 1999.

Johnson, Paul, *O istorie a lumii moderne, 1920-2000*, traducere de L. Schidu, Humanitas, București, 2005.

Joița, Alexandru, „Logos și Theosis”, *Studii Teologice* 7-8 (1975), pp. 546-554.

Kallis, Anastasios, „Handapparat zum Johannes Damaskenos Studium“, *Ostkirchliche Studien* 16 (1967), pp. 325-337.

Kallis, Anastasios, „Johannes von Damaskus“, in *Alte Kirche* (= Gestalten der Kirchengeschichte 2), Stuttgart, 1984, pp. 289-300.

Kallis, Anastasios, „Der philosophisch-kulturelle Kontext der Ikonenverehrung und -theologie“, in *L'icône dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 181-190.

Kalokyris, Constantin, „Allgemeine Betrachtung über die Form und den theologischen Charakter der orthodoxen Kirchenmalerei“, in *L'icône dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 215-223.

Kalokyris, Constantin, „The Essence of Orthodox Iconography II“, *The Greek Orthodox Theological Review* 13, 1 (1968), pp. 65-102.

Kalokyris, Constantin, „The Essence of Orthodox Iconography III“, *The Greek Orthodox Theological Review* 14, 1 (1969), pp. 42-64.

Kalokyris, Constantin, „The Essence of Orthodox Iconography I“, *The Greek Orthodox Theological Review* 12, 2 (1967), pp. 168-204.

Kearney, Richard, *Twentieth-century continental philosophy*, Routledge, London / New York, 1994.

Kelber, Wilhelm, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Urchhaus Verlag, Stuttgart, 1976.

Khodr, Georges, „Art et création”, *Le Messager Orthodoxe* 59-60, 3-4 (1972), traducere de Adéline Asfour, pp. 18-33.

Khoury, Paul, *Jean Damascène et l'Islam* (= Religionsswissenschaftliche Studien 33), Echter u.a., Würzburg, 1994.

Kim, Seyoon, *The origin of Paul's gospel*, 2nd ed., rev. & enl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1984.

Kitzinger, Ernst, *Byzantine Art in the Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art, 3rd-7th Century*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1980.

Koch, Hugo, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 27), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1917.

Koch, Klaus, *Imago Dei : die Würde des Menschen im biblischen Text : vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 2000*, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Kommission bei Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Hamburg, 2000.

Kovalevsky, Maxime, „Chant liturgique, icône sonore”, in *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 393-396.

Krannich, Torsten; Schubert, Christoph; Sode, Claudia, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754* (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 15), Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.

Kretschmar, Georg, „Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen“, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987), pp. 237-252.

Kroug, Grégoire, „Licône de la Sainte Trinite“, *Le Messager Orthodoxe* 92, 1 (1983), pp. 62-67.

Krüger, P., „Der Ritus der Ikonenweihe nach dem westsyrischen Pontifikale und seine theologische Deutung im Vergleich zu byzantinischen Ikone“, *Ostkirchliche Studien* 14 (1965), pp. 292-304.

Kunkel, Stephan, „Metaphysik des Schauens. Die Ikonentheologie Pavel Florenskijs“, *Ostkirchliche Studien* 56 (2007), pp. 206-268.

Kurz, E., „B. Melioranskij, „Georg von Zypern und Johannes von Jerusalem. Zwei wenig bekannte Verteidiger der Orthodoxie im achten Jahrhundert““, *Byzantinischer Zeitschrift* 11, 2 (1902), pp. 538-543.

Kuznețov, V., „Icoana ortodoxă ca expresie a învățăturii Bisericii“, *Ortodoxia* 4 (1971), traducere de Ion V. Georgescu, pp. 585-595.

Ladner, Gerhart B., „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy“, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 1-34.

Lamberz, Erich, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)* (= Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften <München> / Philosophisch-Histo-

rische Klasse : Neue Folge 124), Verl. der Bayer. Akad. der Wiss., München, 2004.

Lamza, Lucian, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730). Versuch einer engültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1975.

Lange, Günter, „Das Bild als Medium der Glaubensvermittlung“, in *Bild und Symbol - glaubenstiftende Impulse*, Echter, Würzburg, 1988, pp. 164-184.

Langen, Joseph, *Johannes von Damaskus, eine patristische Monographie*, Perthes, Gotha, 1879.

Lanne, Emmanuel, „Rome et les Images saintes“, *Irénikon* LIX (1986), pp. 161-188.

Larchet, Jean-Claude, „La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie des Idées“, *Philotheos - International Journal for Philosophy and Theology* 4 (2004), pp. 276-283.

Larchet, Jean-Claude, „La signification de la perspective et de la représentation spatiale dans l'art de la Renaissance et dans l'iconographie orthodoxe“, *Le Messager Orthodoxe* 119-120, 1-2 (1992), pp. 29-75.

Lardiero, Carl J, *The Critical Patriarchate of Nikephoros of Constantinople*, Ann Arbor, Michigan, 1993.

Larsson, Edvin, *Christus als Vorbild: eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Gleerup, Uppsala, 1962.

Lazurca, Marius, *Invenția trupului*, Anastasia, București, 1997.

Le Coz, Raymond, *Jean Damascène, Écrits sur l'islam* (= Sources chrétiennes ; 383), Éd. du Cerf, Paris, 1992.

Leb, Ioan Vasile (ed.), *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.

Lefter, An., „Dreapta învățătură cu privire la cinstirea sfinților, a sfintelor moaște și a sfintelor icoane”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1984), pp. 208-217.

Lemerle, Paul, *Istoria Bizanțului*, traducere de Nicolae-Șerban Tanașoca, Teora, București, 1998.

Leroy, Julien, *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform* (= Geist und Leben der Ostkirche 4), Verlag Styria, Graz, 1969.

Leys, Roger, *L' image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, 1951.

Liebl, Erich, *Der Mensch als Bild Gottes*, Passau, 1990.

Lilie, Ralph-Johannes (ed.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner byzantinische Studien), Lang, Frankfurt am Main , 1999.

Lilie, Ralph-Johannes, „Ioannes VII Grammatikos (837-843)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Frankfurt am Main , 1999, pp. 169-182.

Limouris, G., „Art, Theology and Russian Piety in Relation to Liturgy”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 2, II (1988), pp. 193-207.

Limouris, Gennadios, „The Apocalyptic Character and Dimension of the Icon in the Life of the Orthodox Church”, *The Greek Orthodox Theological Review* 33, 3 (1988), pp. 245-273.

Llewellyn, Peter, „The Roman Church on the Outbreak of Iconoclasm”, în *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Center for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, pp. 29-34.

Lorenzatos, Zissimos, *The Drama of Quality* (= Romiosyni Series 16), traducere de Liadain Sherrard, Denis Harvey, Evia, 2000.

Lorenzen, Stefanie, *Das paulinische Eikon-Konzept : semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

Lossky, André, „Icône et liturgie, deux expressions d'un Mystère unique: l'exemple de la Transfiguration”, *Contacts* LVI, 206 (2003), pp. 127-146.

Lossky, Nicholas V., „The Significance of Second Nicaea”, *The Greek Orthodox Theological Review* 32, 4 (1987), pp. 335-340.

Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Rus Lidia și Remus, Editura Enciclopedica, București, 1993.

Lossky, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere de Vasile Răducă, Humanitas, București, 1998.

Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995.

Lossky, Vladimir, „The Problem of the Vision Face to Face and Byzantine Patristic Tradition”, *The Greek Orthodox Theological Review* 17, 2 (1972), pp. 231-154.

Louth, Andrew, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, traducere de Ioan Ică sr. și Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2010.

Ludwig, Claudia; Pratsch, Thomas, „Tarasios (784-806)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Berlin, 1999, pp. 57-108.

Luibheid, Colm, *The council of Nicaea*, Officina Typographica, Galway, 1982.

Luttikhuizen, Gerard P, *The creation of man and woman; interpretations of the biblical narratives in Jewish and Christian traditions*, Brill, Leiden , 2000.

Luz, Ulrich, „New Testament Perspectives of the Image of God in Christ and Mankind”, în Pierre Benoit (ed.), *Presence of God*, traducere de John Drury, New York, 1969, pp. 80-92.



Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne, raport sur le savoir* (= Collection „critique“.), Ed. de Minuit, Paris, 1979; trad. rom. Lyotard, Jean-François, *Condiția posmodernă, raport asupra cunoașterii*, traducere de Ciprian Mihali, Ideea Design, Cluj-Napoca, 2003.

MacClanan, Anne L., *Negating the image: case studies in iconoclasm*, Ashgate, Aldershot , 2005.

Maksim, Nicolae, „Teofania icoanei în Ortodoxie. Implicații doctrinale”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1 (1988), p. 28 ș.u.

Madden, James Nicholas; Durham, University of, *Christology and anthropology in the spirituality of Maximus the Confessor: With special reference to the Expositio Orationis Dominicae*, University of Durham, 1982.

Maftai, Eugen, „L'image de Dieu et la theologie du Logos dans le traite Contra gentes - De incarnatione de Saint Athanase d'Alexandrie”, *Studii Teologice* 2 (2009), pp. 123-147.

Maguire, Henry, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton ;Guilford, 1981.

Maier, Gerhard, *Evangelia după Ioan*, Lumina Lumii, 1999.

Mainka, Rudolf M., „Zum Brief des Patriarchen Nikkephoros I von Konstantinopel an Papst Leo III”, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964), pp. 273-281.

Maksimov, Yuri Valerievici, „Teodor Abu Qurrah, teologul uitat”, *Studii Teologice* 1 (2006), traducere de Eugen Rogoti, pp. 195-204.

Manea, Vasile (ed.), *Ce este icoana?*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

Manea, Vasile, „Despre asemănarea icoanei cu prototipul”, *Tabor* 3 (iunie 2010).

Mangina, Joseph L., *Karl Barth: theologian of Christian witness*, Ashgate Publishing, Ltd., 2004.

Mango, Cyril A. (ed.), *The Oxford history of Byzantium*, Oxford University Press, 2002.

Mango, Cyril A., *Byzantium: The Empire of the New Rome*, Phoenix, London, 1994.

Mantzaridēs, Geōrgios I., *The deification of man: St. Gregory Palamas and the Orthodox tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

Maraval, Pierre, „Epiphane, docteur des iconoclastes”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 51-62.

Marion, Jean-Luc, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană - o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, Deisis, Sibiu, 2000.

Marion, Jean-Luc, „Le prototype de l'image”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 451-470.

Marion, Jean-Luc, *La croisée du visible*, 1re éd., Presses universitaires de France, Paris, 1996.

Marion, Jean-Luc, *La croisée du visible*, I, La Différence, Paris, 1991.

Marion, Jean-Luc, „L'aveugle à Siloé (ou le report de l'image à son original”, *Revue Catholique Internationale. Communio* XII, 6 (noiembrie 1987).

Markschies, Christoph, *Die Gnosis*, Originalausg., C.H. Beck, München, 2001.

Markschies, Christoph, *Gnosis und Christentum*, Berlin Univ. Press, Berlin, 2009.

Marrou, Henri-Irenee, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, I, Humanitas, București, 1997.

Martin, Edward James, *A History of the Iconoclastic Controversy* (= The Church Historical Society Publications 2), AMS Press, New York, 1978.

McClanan, Anne L, *Negating the Image. Case Studies in Iconoclasm*, Ashgate, Aldershot , 2005.

McGuckin, John, *St. Gregory of Nazianzus : an intellectual biography*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y., 2001.

McGuckin, John, „The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eight Century Byzantium”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, 1 (1993), pp. 38-58.

McGuigan, Jim, *Modernity and postmodern culture*, 2nd ed., Open University Press, Maidenhead, 2006.

McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.

Meier, Daniel, „Mass-media ca temă centrală a Teologiei Practice”, traducere de Paul Siladi și Ionuț Păun, *Tabor* 5 (august 2010).

Mélia, Elie, „Art et la paroisse”, *Le Messager Orthodoxe* III-IV (1961), pp. 30-41.

Melikian-Chirvani, Assadullah Souren, „L'Islam, le Verbe et l'Image”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 89-117.

Menges, Hieronymus, *Die Bilderlehre des Heiligen Johannes von Damaskus*, Aschendorff, Münster, 1938.

Merdjanova, Ina, „Das Bild Gottes im Menschen : Die orthodoxe Anthropologie und Anthropozie”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 12, I (1998), pp. 87-100.

Metallidis, Georgios, „Theodore of Studium Against the Iconoclasts: the Arguments of His Letters”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46, 2-3 (2002), pp. 191-207.

Meyendorff, Jean, „Iconografia înțelepciunii divine în tradiția bizantină”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 3-4 (1966), traducere de Nestor Vornicescu, p. 162 ș.u.

Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Mowbrays, London, 1974.

Meyer, H., „Zum Götterbild in der griechischen Religion und Kulturgeschichte”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, 2 (1987), pp. 151-170.

Michalke, Rudolf, *Logos im urchristlichen Glauben*, Viena, 2009.

Michalski, Sergiusz, *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (= Christianity and Society in the Modern World), Routledge, London, 1993.

Micle, Veniamin, „Cuvîntul lui Dumnezeu și Sfintele Taine în Biserica Ortodoxă”, *Ortodoxia* 4 (1972).

Mihălțan, Ioan, „Aspecte misionare privind cultul icoanelor”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5 (1987), p. 92 ș.u.

Mihoc, Vasile, *Sfânta Evanghelie de la Ioan, introducere și comentariu*, vol. I, Teofania, Sibiu, 2003.

Minazzoli, Agnès, „Imago/icona: esquisse d'une problematique”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 313-331.

Mircea, Ioan, „Idoli sau icoane sfinte?”, *Ortodoxia* 1 (1982), pp. 41-54.

Mitalité, Kristina, *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini* (= Collection des études augustinienes: Série Moyen Âge et temps modernes 43), Inst. d'Études Augustiniennes, Paris, 2007.

Moise, Victor, „Icoana în lumina Sfintei Scripturi”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-3 (1992), p. 97 ș.u.

Moise, Victor, „Icoana în lumina învățaturii Sfintei Scripturi”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 4 (1990), p. 102 ș.u.

Moldovan, Ilie, „Cuvântul lui Dumnezeu, în Scriptură și în Tradiție (Puncte de orientare în activitatea religios-morală și misionară a preotului ortodox)”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 3 (1989), p. 9 ș.u.

Mondzain, Marie-José, *Imagine, icoană, iconomie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan*, traducere de Măriuca Alexandrescu și Adrian Alexandrescu, Sophia, București, 2009.

Mondzain, Marie-José, *Du visage*, Presse Universitaire de Lille, Lille, 1982.

Mondzain, Marie-José, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain* (= L'ordre philosophique), Ed. du Seuil, Paris, 1996.

Mondzain, Marie-José, *Le commerce des regards* (= L'ordre philosophique), Éd. du Seuil, Paris, 2003.

Mondzain, Marie-José, *Homo spectator*, Bayard, Paris, 2007.

Mondzain-Baudinet, Marie-José, „Autour de quelques concepts philosophiques de l'iconoclasme et de l'iconodoulie”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 135-141.

Morales, Xavier, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (= Collection des études augustinienes : Série Antiquité ; 180), Inst. d'Études Augustiennes, Paris, 2006.

Morawski, Stefan, *The troubles with postmodernism*, Routledge, London / New York, 1996.

Morley, Neville, *Antiquity and modernity*, Wiley-Blackwell, Chichester U.K. /Malden MA, 2009.

Möseneder, Karl, *Streit um Bilder von Byzanz bis Duchamp*, Reimer, Berlin, 1997.

Mühlen, K. H. zur, „Luther und die Bilderfrage”, în *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 88-93.

Müller, Denis, „Parole de Dieu, langage et symbole”, *Irénikon* LVIII (1985), pp. 199-209.

Müller, Ulrich B, *Die Menschwerdung des Gottessohnes: frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Angänge des Doketismus* (= Stuttgarter Bibelstudien ; 140), Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1990.

Muntean, Vasile V., *Bizantinologie*, vol. I, Editura Învieirea, Timișoara, 1999.

Muntean, Vasile V., *Bizantinologie*, vol. II, Editura Învieirea, Timișoara, 2000.

Mureșan, Vianu, *Simbolul, icoana, fața, Eikon*, Cluj-Napoca.

Mureșan, Vlad, „Biserica postmodernă versus Biserica eternă”, *Inter* 1-2 (2007), pp. 38-40.

Murray, Charles, „Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 39-50.

Nadaud, Alain, *L'iconoclaste: la querelle des images, Byzance 725 - 843*, Quai Voltaire, Paris, 1989.

Naef, Silvia, *Bilder und Bilderverbot im Islam vom Koran bis zum Karikaturenstreit*, Beck, München, 2007.

Nartea, Vasile, „Cinstirea Sfintelor Icoane”, *Glasul Bisericii* 7-8 (1974), p. 634 ș.u.

Naşrallāh, Yūsuf, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre* (= Les souvenirs chrétiens de Damas 2), Harissa, 1950.

Neaga, Nicolae, „Icoanele în lumina Sfintei Scripturi”, *Glasul Bisericii* 9-12 (1978), p. 1006 ș.u.

Neamțu, Mihail, „Idol, simbol, icoană. O discuție a fenomenologiei imaginii la Jean-Luc Marion”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* I, 2 (2003), pp. 74-105.

Nedelcu, Nicolae, „Stilul iconografic ortodox. Considerații pastorale”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 7-8 (1979), p. 530 ș.u.

Nedungatt, George; Featherstone, Michael (ed.), *The Council in Trullo Revisited*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1995.

Negoită, Athanase, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Sophia, București, 2004.

Nellas, Panayotis, „Théologie de l'Image: essai d'anthropologie orthodoxe”, *Contacts* XXV (1973), pp. 259-286.



Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, traducere de Ică jr. Ioan, Deisis, Sibiu, 1994.

Newman, Carey, *Paul's glory-christology : tradition and rhetoric*, E.J. Brill, Leiden ;;New York, 1992.

Nicephorus, *Discours contre les iconoclastes : discussion et réfutation des bavardages ignares, athées et tout à fait creux de l'irreligieux Mamon contre l'incarnation de Dieu le verbe notre sauveur*, traducere de Marie-José Mondzain-Baudinet, Klincksieck, Paris, 1989.

Nicolas, Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Ed. Univ. u.a., Fribourg, Suisse, 1985.

Niculescu, Corina, „Studii recente despre icoane”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5-6 (1969), p. 302 ș.u.

Niculcea, Adrian, „Intelectualul român între „moartea lui Dumnezeu” și un creștinism „imaginal””, *Studii Teologice* 2 (2005), pp. 131-151.

Niederhuber, Helga, *Imago Dei-Begriff und christliche Apostolatsverpflichtung*, 1964.

Nietzsche, Friedrich, *Gesammelte Werke*, Gondrom, Bindlach, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, traducere de Grunberg Francisc, I, Humanitas, București, 1992.

Nikolaou, Theodor, „Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos”, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976), pp. 135-165.

Nikolaou, Theodor, „Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in ihrer Bedeutung für den didaktischen Wert der Bilder“, in *Bild und Symbol - glaubenstiftende Impulse*, Echter, Würzburg, 1988, pp. 64-73.

Nikolaou, Theodor, „„Du sollst dir kein Gottesbild machen“. Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität“, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 15, 1 (2001), pp. 5-15.

Nikolaou, Theodor, „Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites“, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 7, I (1993), pp. 23-53.

Nikolaou, Theodor, „Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern“, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987), pp. 209-224.

Nișcoveanu, Mircea, „Hristologia Sfintului Ioan Damaschinul“, *Ortodoxia* 3 (1965).

Nivat, Georges, „Kenoza icoanei în nordul Rusiei“, *Tabor* 5 (august 2008).

Nivière, Antoine, „La philosophie du Nom dans l'oeuvre du P. Serge Boulgakov“, *Le Messager Orthodoxe* 124, 1 (1995), pp. 33-50.

Noble, Thomas F. X, *Images, Iconoclasm and the Carolingians* (= The Middle Ages Series), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.

Nordhofen, Eckhard, *Bilderverbot: die Sichtbarkeit des Unsichtbaren* (= Ikon Bild Theologie), Schöningh, Paderborn ; München , 2001.

Norwich, John, *A Short History of Byzantium*, 1st American ed., Knopf, New York, 1997.

Nowosielski, Jerzy, „Mystagogie de l'image peinte de la Crucifixion”, *Contacts* XXXVIII (1986), traducere de Françoise Lhoest, pp. 33-36.

Nyssen, Wilhelm, *Frühchristliches Byzanz*, Paulinus Verlag, Trier, 1967.

Nyssen, Wilhelm, *Bildgesang der Erde. Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien* (= Quellen östlicher Theologie 16), Paulinus Verlag, Trier, 1977.

Nyssen, Wilhelm, *Începuturile picturii bizantine*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976.

Nyssen, Wilhelm, *Pământ cântând în imagini. Frescele exterioare ale mănăstirilor din Moldova*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Nyssen, Wilhelm, *Mysterienbild des Glaubens* (= Zentrum Patristischer Spiritualität KOINONIA im Erzbistum Köln 28), Luthe-Verlag, Köln, 1988.

Nyssen, Wilhelm, „Das Bildverständnis des VII. Ökumenischen Konzils und das Mysterienbild des christlichen Ostens“, in *Bild und Symbol - glaubenstiftende Impulse*, Echter, Würzburg, 1988, pp. 87-118.

O'Connell, Patrick, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-828), Patriarch of Constantinople* (= *Orientalia Christiana Analecta* 194), Pontificio Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1972.

O'Connell, Patrick, „The Synodos Endemousa opposed to Patriarch Nicephorus“, *Orientalia Christiana Periodica* (1963), pp. 441-445.

Ohme, Heinz, *Concilium Quinisextum* (= *Fontes Christiani* 82), Brepols, Turnhout, 2006.

Ohme, Heinz, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste* (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 56), De Gruyter, Berlin, 1990.

Olewiński, Dariusz Józef, *Um die Ehre des Bildes: theologische Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus* (= *Münchener theologische Studien* : II, Systematische Abteilung 67), Eos-Verlag, St. Ottilien, 2004.

Olsen, V, *Man, the image of God : the divine design, the human distortion*, Review and Herald Pub. Association, Washington DC, 1988.

O'Neill, John, *The poverty of postmodernism*, Routledge, London /New York, 1994.

Onimus, Jean, „Metamorphose de la Beaute“, *Contacts* XX (1968), pp. 248-254.

Oort, Johannes; Roldanus, Johannes, *Chalkedon: Geschichte und Aktualität : Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, Peeters Publishers, Leuven, 1997.

O'Rourke Boyle, Marjorie, „Christ the Icon in the Apologies for Holy Images of John of Damaskus”, *The Greek Orthodox Theological Review* 15, 2 (1970), pp. 175-186.

Osborn, Eric Francis, *Justin Martyr*, Mohr Siebeck, 1973.

Osborn, Eric Francis, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, 1997.

Ostheim, Martin R. von, *Ousia und Substantia, Untersuchungen zum Substanzbegriff bei den vornizäischen Kirchenvätern* (= Zürcher Arbeiten zur Philosophie ; 1), Schwabe-Verl., Basel, 2008.

Ostrogorsky, Georg, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, III, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1963.

Ostrogorsky, Georg, „Rome et Byzance dans la lutte pour la vénération des images”, *Le Messager Orthodoxe* 112, 3 (1989), pp. 70-86.

Ouspensky, Leonid, „La question de l'iconostase”, *Contacts* XVI (1966), pp. 83-125.

Ouspensky, Leonid, „La question de l'art sacré”, *Contacts* XVIII (1966), pp. 24-36.

Ouspensky, Leonid, „L'image de Christ non faite de main de l'homme”, *Le Messager Orthodoxe* 112, 3 (1989), pp. 9-13.

Ouspensky, Leonid, „Iconography of the Descent of the Holy Spirit”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31, 4 (1987), pp. 309-348.

Ouspensky, Leonid, „The Problem of the Iconostasis”, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8, 4 (1964), pp. 186-218.

Ouspensky, Leonid; Ouspensky, Lydia, „La matière dans l'art sacré”, *Le Messager Orthodoxe* 112, 3 (1989), pp. 14-17.

Ozolin, Nicholas, „La théologie de l'icône”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 403-420.

Ozolin, Nicholas, „Le découverte de l'icône par l'Occident”, *Le Messager Orthodoxe* 92, 1 (1983), pp. 68-84.

Ozolin, Nicholas, „La doctrine boulgakovienne de la descriptibilité de Dieu à la lumière de la théologie orthodoxe de l'icône”, *Le Messager Orthodoxe* 98, 1-2 (1985), pp. 111-122.

Ozolin, Nicholas, „The Theology of the Icon”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 281-290.

Ozolin, Nicholas, „Image et spiritualité”, *Le Messager Orthodoxe* 112, 3 (1989), pp. 29-45.

Ozolin, Nicholas, „The Theology of the Icon”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31, 4 (1987), pp. 297-308.

Ozolin, Nikolai, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, traducere de Gabriela Ciubuc, Anastasia, București, 1998.

Ozolin, Nikolai, *Iconografia Ortodoxă a Cincizecimii*, traducere de Vasile Manea, Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

Ozolin, Nikolai, „Iconologia Ortodoxă a Cincizecimii”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-4 (2002), p. 141 ș.u.

Ozolin, Nikolai, „Înnoirea contemporană a iconografiei ortodoxe și începuturile școlii din Paris”, *Tabor* 7 (2009).

Ozoline, Nicholas, „Image et spiritualité du discernement des esprits dans l’art”, în *L’icône dans la théologie et l’art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 225-239.

Palade, Mihaela, *Iconoclasmul în actualitate, de la moartea lui Dumnezeu la moartea artei*, Sophia, București, 2005.

Palade, Mihaela, „Despre o posibilă Teologie a artei”, *Studii Teologice* 2 (2001).

Palade, Mihaela, „Despre o posibilă manifestare a iconoclasmului în timpurile moderne”, *Studii Teologice* 3-4 (2002).

Pană, Marin, „Învățătura dogmatică a Sfântului Ioan Damaschin despre Dumnezeu-Fiul cel Întrupat”, *Glasul Bisericii* 9-10 (1974), p. 848 ș.u.

Papadakis, Aristeidis, „Hagiography in Relation to Iconoclasm”, *The Greek Orthodox Theological Review* 14, 2 (1969), pp. 159-180.

Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. II, 1, traducere de Adrian Marinescu, Bizantină, București, 2009.

Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. II, 2, traducere de Adrian Marinescu, Bizantină, București, 2010.

Papadopoulos, Stylianos G., *Theologie und Sprache: Erfahrungstheologie - konventionelle Sprache*, V&R unipress GmbH, 2007.

Papadopolou, Stilianou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală, limbă convențională*, traducere de Constantin Băjău, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

Papadopoulos, Stelianos, *Vulturul rănit: viața Sfântului Grigorie Teologul*, traducere de Constantin Coman și Cornel Coman, Bizantină, București, 2002.

Papadopoulos, Stylianos G, *Theologie und Sprache. Erfahrungstheologie - konventionelle Sprache*, V & R unipress, Göttingen, 2007.

Papadopoulos, Stylianos G, *Patrologie*, vol. I, traducere de Adrian Marinescu, Bizantină, București, 2006.

Papaharis, Linda M., „Notes on the Nature of the „Byzantine Style””, *The Greek Orthodox Theological Review* 17, 2 (1972), pp. 268-275.

Parain, Brice, *Logosul platonician*, traducere de Monica Jităreanu, Univers Enciclopedic, București, 1998.

Parapuf, Andreea (ed.), *Logos, limbă, limbaj*, Zeta books, București, 2007.

Paraschiv, V. Ion, „Semnificația icoanei ortodoxe”, *Mitropolia Olteniei* 5-6 (1969).

Parry, Kenneth, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries* (= *The medieval Mediterranean* 12), Brill, Leiden , 1996.



Parvis, Sara; Foster, Paul, *Justin Martyr and His Worlds*, Fortress Press, 2007.

Patapievici, Horia-Roman, *Cerul văzut prin lentilă* (= Totem), I, Nemira, București, 1995.

Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent. O critica a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde când ceva se câștigă”*, Humanitas, București, 2002.

Patapievici, Horia-Roman, *Discernământul modernității, 7 conferințe despre starea de fapt*, Humanitas, București, 2005.

Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Paul Siladi, „De la chip la imagine, un posibil traseu semantic”, *revista Renașterea* (mai 2010), p. 5.

Payton jr., James R., „John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons”, *Church History* 65, 2 (1996), pp. 173-183.

Pelikan, Jaroslav, *Imago Dei : the byzantine apologia for icons*, Yale university press, New Haven; London, 1990.

Pelikan, Jaroslav Jan, „The spirit of Eastern Christendom (600-1700)”, în *The Christian Tradition*, vol. 2, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Pentiuc, Eugen, „Fundamentarea veterotestamentară a cultului Sfintelor Icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1981), p. 470 ș.u.

Petraru, Gheorghe, *Misiologie ortodoxă*, vol. I, Ed. Panfilius, Iași, 2002.

Petrescu, Nic., „Cinstirea Sfintelor Icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-8 (1983), pp. 519-527.

Petrescu, Nic., „Cinstirea Sfintelor icoane”, *Mitropolia Olteniei* 7-9 (1981), pp. 434-438.

Petropulos, William, *The person as „Imago Dei”* (= Eric-Voegelin-Archiv: Occasional papers ; 4), Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Univ., München, 1997.

Piatkowski, Adelina; Banu, Ion (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

Plank, Peter, „Das ambivalente Verhältnis der Alten Kirche zum Bild”, în *Bild und Symbol - glaubenstiftende Impulse*, Echter, Würzburg, 1988, pp. 49-63.

Plank, Peter, „Der heilige Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (715-730). Leben und Werk”, *Der christliche Osten* 40 (1985), pp. 16-21.

Plekon, Michael, „Theologians of Beauty: Iconographers Leonid Ouspensky and Fr. Gregory Krug in Retrospective”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46, 1 (2002), pp. 81-88.

Pleşu, Andrei, *Limba păsărilor*, Ed. Humanitas, București, 1994.

Popescu, Dumitru, „Relation entre esprit et matière dans les théologies orthodoxes et iconoclastes de l'icône”, în *L'icône dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Cham-

besy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 161-168.

Popescu, Emilian, „Aniversarea a 1200 de ani de la Sino-dul al VII-lea Ecumenic.”, *Studii Teologice* 6 (1987), pp. 8-22.

Popovici, Iustin, *Omul și Dumnezeu-Om*, traducere de Ioan Ică și Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997.

Porquet, Jean-Luc, *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu* (= Collection „Documents”), Cherche Midi, Paris, 2003.

Porumb, Marius, „Icoana românească din Transilvania. Imagine sacră și document de istorie națională”, *Tabor* 2 (mai 2010).

Pratsch, Thomas, „Nikephoros I (806-815)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999, pp. 109-147.

Pratsch, Thomas, *Theodoros Studites (759 - 826) - zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch* (= Berliner byzantinistische Studien 4), Lang, Frankfurt am Main, 1998.

Preda, Radu, *Comunismul, o modernitate eşuată* (= Universitas), Eikon, Cluj-Napoca, 2009.

Preda, Radu, „Succesiuni concomitente: între postcomunism și postmodernitate. O analiză social-teologică”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (2008), pp. 145-174.

Price, Richard, *Chalcedon in Context. Church Councils 400 - 700* (= Translated texts for historians : Contexts ; 1), Liverpool University Press, Liverpool, 2009.

Pringent, Pierre, „L'icône et la surconsommation d'images”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 489-498.

Pucci, Giuseppe, „Lo statuto delle immagini a Bisanzio e l'eredità del mondo classico”, în *Nicea e la civiltà dell'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, 1998, pp. 31-42.

Radu, Mihai D., „Icoanele în istoria artei bisericești și a cultului creștin ortodox”, *Studii Teologice* 5-6 (1975), pp. 422-435.

Răduț, Ion, „Valoarea catehetică a Sfintelor”, *Mitropolia Olteniei* 3-6 (1980), pp. 429-434.

Ramseyer, Jean Philippe, *La parole et l'image: liturgie, architecture et art sacré*, Delachaux et Niestlé, 1963.

Ramseyer, Jean-Philippe, „Decouverte de l'icone”, *Contacts* XIV (1964), p. 66 ș.u.

Ramseyer, Jean-Philippe; Rudolf, Dieter, *Die eine Kirche bauen*, 1964.

Rămureanu, Ioan I., „Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole”, *Studii Teologice* 9-10 (1971), pp. 621-671.

Rankin, David, *Tertullian and the church*, Cambridge University Press, New York, 1995.

Rassial, Adélie (ed.), *L'interdit de la représentation*, Ed. du Seuil, Paris, 1984.

Raymond Brown; Fitymer, J.; Murphy, Roland, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Literatura Ioaneică*, traducere de Dumitru Groșan, Galaxia Gutemberg, Târgu-Lăpuș, 2007.

Reichert, Eckhard, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, 1990.

Reinmuth, Eckart, *Anthropologie im Neuen Testament*, Francke, Tübingen, 2006.

Reitzenstein, Richard, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1956.

Rémond, René, *Religion und Gesellschaft in Europa: von 1789 bis zur Gegenwart*, C.H.Beck, 2000.

Rémond, René, *Religion et société en Europe: la sécularisation aux XIXe et XXe siècles, 1789-2000*, Seuil, 2001.

Restle, M., „Zur Entstehung der Bilder in der Alte Kirche”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987), pp. 181-190.

Rezuș, Petru, „Învățătura creștină despre cuvânt, mijloc de expresie în cele trei confesiuni”, *Ortodoxia* 1 (1959).

Rezuș, Petru, „Învățătura protestantă despre cuvântul lui Dumnezeu față de învățătura ortodoxă”, *Ortodoxia* 2 (1955), pp. 230-240.

Richter, Gerhard, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung* (= Studia Patristica et Byzantina 10), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1964.

Riou, Alain, „L'icone de la Trinite; la coupe de la Philanthropie”, *Contacts* XXVI (1974), pp. 338-348.

Robert, Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (= Le petit Robert), Soc. du Nouveau Littérature, Paris, 1977.

Robins, Robert Henry, *The Byzantine Grammarians: Their Place in History*, Walter de Gruyter, 1993.

Rochow, Ilse, „Anastasios (730-754)”, in *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Berlin, 1999, pp. 22-29.

Rochow, Ilse, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715 - 813* (= Berliner byzantinistische Arbeiten 57), Akademie Verlag, Berlin, 1991.

Rognon, Frédéric, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue* (= Le champ éthique), Labor et fides, Genève, 2007.

Rose, Seraphim, *Genesis, creation, and early man: the Orthodox Christian vision*, Saint Herman of Alaska Brotherhood, 2000.

Rose, Seraphim, *Cartea Facerii, crearea lumii si omul inceputurilor*, Sophia, București, 2001.

Rotaru, Ioan-Gheorghe, „Gnosticismul. Apariție, concepte, organizare, clasificări și influențe”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2007), pp. 229-252.

Rougemont, Denis de, *Partea diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Anastasia, București, 1994.

Rozemond, Keetje, *La christologie de Saint Jean Damascène* (= *Studia Patristica et Byzantina* 8), Buch-Kunstverlag, Etal, 1959.

Rudeanu, Ioan Octavian, *Istorie și spiritualitate în Bizanțul mijlociu și târziu*, Editura Călăuza, Deva, 2003.

Ruffieux, Noël, „Pour que l'icône s'efface devant la Présence”, *Contacts* LXI, 226 (2009), pp. 97-130.

Runcan, Nechita, „Personalități bisericești ortodoxe în mișcarea pentru apărarea icoanelor, din preajma și de după Sinodul al VII-lea ecumenic”, *Studii Teologice* 3 (1990), pp. 61-78.

Runciman, Steven, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge /New York, 1982.

Russo, Lucia Pizzo, „L'immagine tra mimesi e iconoclasmo”, în *Nicea e la civiltà dell'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, 1998, pp. 57-70.

Russo, Luigi, *Vedere l'invisibile: Nicea e lo statuto dell'immagine* (= *Aesthetica* 47), Aesthetica Ed., Palermo, 1997.

Russo, Luigi, *Nicea e la civiltà dell'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, 1998.

Sabău, Cristian F., „Revelație, modernitate și postmodernitate în opera lui Carmelo Dotolo”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* VI, 1 (2008), pp. 38-48.

Sabev, Todor, „Social and Political Consequences of the Iconoclastic Quarrel (8th-9th Centuries)”, în *L'icône dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 169-179.

Sahas, Daniel, *Icon and logos : sources in eighth-century iconoclasm*, University of Toronto Press, Toronto; Buffalo, 1986.

Sahas, Daniel, „Icône et anthropologie chrétienne. La pensée de Nicée II”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 435-449.

Sahas, Daniel J, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites”*, Brill, Leiden, 1972.

Sahas, Daniel J, *Encounter and refutation. John of Damascus' attitude towards the Muslims and his evaluation of Islam*, Univ. Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1987.

Sartori, Giovanni, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, traducere de Mihai Elin, Humanitas, București, 2006.

Săsăujan, Mihai, „Repere istorice – teologice ale perioadei iconoclaste”, *Teologia* 3 (2000), pp. 98-110.

Savin, I. G., *Iconoclaști și apostazi contemporani*, I, București, 1932.



Savin, I. G., „Despre chipul iconografic al Mântuitorului”, *Mitropolia Olteniei* 9-10 (1965), pp. 775-794.

Savramis, Demosthenos, „Der abergläubige Missbrauch der Bilder in Byzanz”, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960), pp. 174-192.

Savramis, Demosthenos, „Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz”, *Ostkirchliche Studien* 9 (1960), pp. 174-192.

Scarlat, Gina, „Teologia icoanelor în Biserica Ortodoxă Română”, *Revista Teologică* 3 (septembrie 2006).

Scheffczyk, Leo, *Der Mensch als Bild Gottes*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1969.

Schemamann, Alexander, *Eucharistia - Taina Împărăției*, traducere de Boris Răduleanu, Anastasia, București, 1993.

Schmemmann, Alexander, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, traducere de Lydia W. Kesich, Harvill Press, London, 1963.

Schmemmann, Alexander, „Le Sacrament de la Parole”, *Le Messager Orthodoxe* 68-69, IV-I (1974), pp. 3-19.

Schmidinger, Heinrich, *Der Mensch - ein Abbild Gottes?; Geschöpf - Krone der Schöpfung - Mitschöpfer*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 2010.

Schmidt, Jörg, „Du sollst dir kein Bildnis machen”: von der Weisheit des Bilderverbotes (= Reformierte Akzente 5), FOCUS, Wuppertal, 2002.

Schnitzler, Norbert, *Ikonomasmus - Bilderstrum: theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handel während des 15. und 16. Jahrhunderts*, Fink, München, 1996.

Schoberth, Wolfgang, *Einführung in die theologische Anthropologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Schönborn, Cristoph, *Icoana lui Hristos, o introduce teologică*, traducere de Vasile Răduță, Ed. Anastasia, București.

Schönborn, Cristoph, „Bilderstreit und Bilderkult. Worum ging es im Bilderstreit?“, în *Bild und Symbol - glaubensstiftende Impulse*, Echter, Würzburg, 1988, pp. 11-29.

Schulz, Hans-Joachim, *Bild und Symbol, glaubensstiftende Impulse*, Echter, Würzburg, 1988.

Schwanz, Peter, *Imago Dei, als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Niemeyer, Halle, 1970.

Schwarzlose, Karl, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Rodopi, Amsterdam, 1970.

Scorțea, Bogdan, „Arta dumnezeiască și teologia slavei“, *Studii Teologice* 4 (2006), pp. 133-159.

Scouteris, Constantine, „La Personne du Verbe Incarné et l'icône. L'argumentation iconoclaste et la response de saint Théodore Studite“, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 121-133.

Scouteris, Constantine, „Image, Symbol and Language in Relation to the Holy Trinity”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36, 3 (1992), pp. 257-271.

Scrima, André, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere de Monica Broșteanu și Anca Manolescu, Humanitas, București, 2008.

Sed-Rajna, Gabrielle, „L'argument de l'iconophobie juive”, în *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 81-88.

Segal, Alan, *Paul the convert : the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven, 1990.

Semen, Petre, „Temeiuri scripturistice ale artei iconografice”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-6 (2000), p. 99 ș.u.

Semen, Petre, „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament”, *Studii Teologice* 9-10 (1977).

Semen, Petru; Chifăr, Nicolae, *Icoana, teologie în imagini*, Ed. Corson, Iași, 1999.

Sendler, Egon, *L'icône, image de l'invisible: éléments de théologie, esthétique et technique* (= Collection Christus 54), Desclée de Brouwer, Paris, 1981.

Șesan, Milan, „Din istoricul iconografiei ortodoxe până în secolul XIV”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 3-4 (1965), p. 163 ș.u.

Șesan, Milan, „Despre iconografia ortodoxă națională”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5-6 (1965), p. 277ș.u.

Shepard, Jonathan, *The Cambridge History of the Byzantine Empire C. 500-1492*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Sherrard, P., „Quelques aspects de l'art de l'Icône”, *Contacts* XIV (1962), traducere de Olivier Clement, pp. 180-193.

Siclari, Alberto, *Giovanni di Damasco: la funzione della „Dialectica”* (= Religione e filosofia ; 4), Benucci, Perugia, 1978.

Sideris, Theodore, „The Theological Position of the Iconophiles During the Iconoclastic Controversy”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17, 3 (1973), pp. 210-226.

Sidoroff, Matti, „Man as the Icon of God”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 24-25.

Siladi, Paul, „De la chip la imagine, un posibil traseu semantic”, p. 5.

Siladi, Paul, „Viața și tăcând folosește, iar cuvântul și strigând supără”, *revista Renașterea* (august 2010), p. 5.

Siladi, Paul, „Revrăjirea lumii”, *Tabor* 2 (mai 2007).

Siladi, Paul, „Homo videns”, *Tabor* 3 (iunie 2010).

Siladi, Paul, „Dubla deschidere a omului spre comunicare, față și cuvântul”, *revista Renașterea* 5 (2007).

Siladi, Paul, „Cuvântul, un concept la interferența a două sfere semantice”, *revista Renașterea* 6 (iunie 2010), p. 4.

Siladi, Paul, „Din nou despre comunism”, *Verso* 81 (martie 2010), p. 6.

Silverman, Maxim, *Facing postmodernity : contemporary French thought on culture and society*, Routledge, London, New York, 1999.

Sim, Stuart, *The Routledge companion to postmodernism*, Routledge, London / New York, 2001.

Simionovic, Miroslav, „Gedanken zur Ikonenverherung”, *Philotheos - International Journal for Philosophy and Theology* 4 (2004), pp. 189-201.

Simionovic, Miroslav, „Die Entstehung der ikonographie”, *Philotheos - International Journal for Philosophy and Theology* 1 (2005), pp. 275-287.

Sîrbu, Corneliu, „Întruparea ca revelație”, *Ortodoxia* 4 (1970).

Slevoacă, Ștefan, „Despre cinstirea icoanelor”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 6-8 (1980), p. 583 ș.u.

Smolinsky, Heribert, „Reformation und Bildersturm”, în *Reformatio ecclesiae : Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit; Festgabe für Erwin Iserloh*, Schöningh, Paderborn, 1980, pp. 427-440.

Sonea, Cristian, „Omul, chipul lui Hristos și trimiterea lui în lume pentru propovăduirea Evangheliei”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2008), pp. 153-166.

Sonea, Cristian, „Omul, chip al lui Hristos. Trimiterea și responsabilitatea lui în lume”, teză de doctorat susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, 2010.

Sopko, Andrew J., „Second Nicaea (787-1987). Eucharist, Image and Priesthood”, *The Greek Orthodox Theological Review* 32, 4 (1987), pp. 379-386.

Sörries, Reiner, *Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus* (= Europäische Hochschulschriften / 23. ; 186.), Peter Lang, Frankfurt am Main , 1983.

Speck, Paul, *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini* (= Poikila Byzantina 16), Habelt, Bonn, 1998.

Stănescu, N.V., „Sensul ortodox al icoanei”, *Ortodoxia* 2 (1956), pp. 245-261.

Stăniloae, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, *Ortodoxia* IX, 1 (1957), pp. 3-40.

Stăniloae, Dumitru, *O teologie a icoanei. Studii*, Anastasia, București, 2005.

Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, Cristal, București, 1995.

Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos, Lumina lumii și Îndumnezeitorul omului*, Anastasia, București, 1993.

Stăniloae, Dumitru, „L'homme, image de Dieu dans le monde”, *Contacts* XXV (1973), pp. 287-309.

Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, II, Omniscop, Craiova, 1993.

Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Cristal, București, 1995.

Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Stăniloae, Dumitru, „Antropologie ortodoxă. Comentariu asupra stării primordiale a omului.”, *Anuarul Academiei Teologice Andreiene* XVI (1939), pp. 5-21.

Stăniloae, Dumitru, „Elemente de antropologie ortodoxă”, *Biserica Ortodoxă Română* LXIV (1946), p. 279 ș.u.

Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

Stăniloae, Dumitru, „Creația ca dar și Tainele Bisericii”, *Orthodoxia* 1 (1976), pp. 10-29.

Stăniloae, Dumitru, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor”, *Mitropolia Olteniei* 1 (1991), pp. 7-19.

Stăniloae, Dumitru, „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”, *Orthodoxia* 1 (1982), pp. 10-27.

Stăniloae, Dumitru, „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”, *Orthodoxia* 1 (1982).

Stăniloae, Dumitru, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu”, *Ortodoxia* 1 (1973), pp. 5-17.

Stăniloae, Dumitru, „Note pe marginea unei cărți de antropologie ortodoxă”, *Ortodoxia* 1 (1988).

Stăniloae, Dumitru, „De la creațiune la întruparea cuvântului și de la simbol la icoana”, *Glasul Bisericii* XVI, 12, pp. 860-867.

Stăniloae, Dumitru, „Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX”, *Studii Teologice* 1-4 (1979), pp. 15-53.

Stăniloae, Dumitru, „Doctrina protestantă despre păcatul ereditar, judecată din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia* IX, 2 (1957), pp. 195-215.

Stăniloae, Dumitru, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, *Ortodoxia* 3 (1968), pp. 347-377.

Stăniloae, Dumitru, „Natură și har în teologia bizantină”, *Ortodoxia* XXVI, 3 (1974), pp. 392-439.

Stăniloae, Dumitru, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni”, *Ortodoxia* VIII, 3 (1956), pp. 323-357.

Stăniloae, Dumitru, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume”, *Ortodoxia* XXV, 3 (1973), pp. 347-362.

Stăniloae, Dumitru, „Hristos prototipul icoanei Sale”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 3-4 (1958).

Stăniloae, Dumitru, „Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții ortodoxe”, *Ortodoxia* 4 (1983).



Stăniloae, Dumitru, „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”, *Studii Teologice* 7-8 (1957).

Stăniloae, Dumitru, „Icoanele în cultul ortodox”, *Orthodoxia* 3 (1978), pp. 475-487.

Stein, Dietrich, „Germanos (11. August 715 - 17. Januar 730)”, în *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-857)* (= Berliner Byzantinische Studien 5), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999, pp. 5-21.

Stein, Dietrich, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts* (= Miscellanea Byzantina Monacensia 25), Inst. für Byzantinistik u. Neugriech. Philologie, München, 1980.

Steiner, George, *După Babel: aspecte ale limbii și traducerii*, traducere de Valentin Negoită și Ștefan Avădanei, Univers, București, 1993.

Sternberg, T., „Fünf Thesen zur Kontroverse um die Erlaubtheit der Bilder in der frühen Kirche”, în *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 31-37.

Stirm, Margarete, *Die Bilderfrage in der Reformation* (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte ; 45), Mohn, Gütersloh, 1977.

Stirm, Margarete, *Die Bilderfrage in der Reformation* (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 45), Mohn, Gütersloh, 1977.

Stock, A., „Die Ehre der Bilder. Thomas von Aquin - Johannes von Damaskus”, în *Streit um das Bild. Das Zweite*

*Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 67-78.

Stockmeier, P., „Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern“, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 1, II (1987), pp. 225-236.

Stratondaki-White, Despiina, „Patriarch Photios and the Conclusion of the Iconoclasm“, *The Greek Orthodox Theological Review* 44, 1-4 (1990), pp. 341-355.

Straub, Johannes A., „Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ“, *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967), pp. 37-55.

Streza, Nicolae, „Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sf. Teodor Studitul“, *Studii Teologice* 3-4 (1977), pp. 298-306.

Strodtmann, Dom Th., „La consolation des Images“, *Contacts* XII (1962), p. 125 ș.u.

Studer, Basil, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (= *Studia Patristica et Byzantina* 2), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1956.

Suvarsky, Jaroslav, „A Czechoslovak Reflection on the Message of the Icon“, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 275-279.

Tache, Sterea, „Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul“, *Studii Teologice* 5-6 (1977), pp. 516- 526.

Tat, Alin, „Jean-Luc Marion et la théologie. Trois entrées”, *Studia Universitatis Babeş Bolyai Theologia Catholica* 2 (2005), pp. 143-164.

Tat, Alin, „La philosophie chrétienne chez Jean-Luc Marion”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica* III, 4 (2005), pp. 202-205.

Taylor, Charles, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 2007.

Theodoru, Evangelos D., „Der liturgische und didaktische Charakter der christliche Malerei”, în *L'icône dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 191-206.

Theodoru, Evangelos D., „Estetica teologică a icoanelor și importanța lor ecumenică”, *Studii Teologice* 3-4 (1998), traducere de Lidia Dinu.

Thümmel, Hans Georg, „Die Ikone zwischen Naturalismus und Symbolismus”, în *Bild und Symbol - glaubenstiftende Impulse*, Echter, Würzburg, 1988, pp. 74-86.

Thümmel, Hans Georg, *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert* (= Das östliche Christentum / Neue Folge 40), Augustinus-Verlag, Würzburg, 1991.

Thümmel, Hans Georg, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit* (= Texte und Untersuchungen zur Geschi-

chte der altchristlichen Literatur 139), Akademie Verlag, Berlin, 1992.

Thümmel, Hans Georg, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert* (= Konziliengeschichte : Reihe A, Darstellungen 20), Schöningh, Paderborn ; München , 2005.

Thunberg, Lars; Allchin, A. M., *Microcosm and mediator: the theological anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court, 1995.

Thurian, Max, „Les images dans la Liturgie”, *Contacts* XIII (1963), p. 155 ș.u.

Tillich, Paul, „Gesammelte Werke/6”, în *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, 1963.

Toader, Ioan, „Parole et prédication dans le contexte liturgique orthodoxe”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1999), pp. 175-188.

Tofană, Stelian, „Cuvântul lui Dumnezeu într-o lume secularizată. Cauzele nerodirii acestuia”, în *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 146-168.

Tofană, Stelian, „Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie: înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, în perspectivă ortodoxă”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (1998), pp. 109-123.

Travis, John J., *The Role of Patriarch Nicephorus (A. D. 758-828), Archbishop of Constantinople, in the Iconoclastic Controversy*, Univ, Microfilms Internat., Ann Arbor, Mich., 1980.

Treadgold, Warren, *O istorie a statului și a societății bizantine (284-1025)*, traducere de Mihai-Eugen Avădanei, Editura Institutul European, Iași, 2004.

Treadgold, Warren, *O scurta istorie a Bizanțului*, traducere de Mirella Ascente, Artemis, București, 2003.

Treadgold, Warren T, *The Byzantine Revival*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988.

Tristan, Frederick, *Primele imagini creștine: de la simbol la icoană, secolele II-VI* (= Artă și religie 19), traducere de Elena Buculei și Ana Boroș, Meridiane, București, 2002.

Troubetskoi, Eugène, „Meditation en couleurs”, *Le Messager Orthodoxe* 92, 1 (1983), pp. 9-13.

Tschiflianov, Blagoy, „The Iconoclastiv Controversy - A Theological Perspective”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 231-264.

Tudorie, Ionuț-Alexandru, „Sinteze de istorie bizantină publicate în ultimul deceniu în limba română”, *Studii Teologice* 3 (2005), pp. 120-128.

Turcescu, Lucian, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons* (= American Academy of Religion academy series), Oxford Univ. Press, New York, NY , 2005.

Turcu, Ioan, „Conceptul de chip și implicațiile lui soteriologice”, *Ortodoxia* 3 (1959), pp. 414-429.

Turner, Bryan, *The new Blackwell companion to the sociology of religion*, Wiley-Blackwell, Chichester West Sussex U.K. / Malden MA, 2010.

Ungureanu, Vasile, „Biserica-locăș în interpretarea Sfântului Gherman al Constantinopolului și Simeon al Tesalonicului”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 9-12 (1979), p. 657 ș.u.

Uphus, Johannes Bernhard, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizăa 787* (= Konziliengeschichte : Reihe B, Untersuchungen 9), Schöningh, Paderborn ; München , 2004.

Urbina, Ortiz de, „Nota su icona dell’Anastasis”, *Orientalia Christiana Periodica* (1979), pp. 418-426.

Uspensky, Leonid, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, traducere de Teodor Baconsky, Anastasia, București, 1996.

Uspensky, Leonid, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă Rusă*, traducere de Elena Derevici, Patmos, Cluj-Napoca, 2005.

Uspensky, Leonid, „Primele icoane ale Mîntuitorului și ale Maicii Domnului”, *Mitropolia Olteniei* 10-12 (1961), pp. 671-681.

Uspensky, Leonid, „Învățătura despre caracterul și conținutul icoanei”, *Glasul Bisericii* 11-12 (1961), traducere de Anatolie Zarea, p. 1129 ș.u.

Uspensky, Leonid, „Originea icoanei creștine”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 9-10 (1964), traducere de Anatolie Zarea, pp. 467-474.

Uspensky, Leonid, „Icoana Nașterii lui Hristos”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 9-12 (1962), traducere de Paul Mihail, p. 688 ș.u.

Uspensky, Leonid; Lossky, Vladimir, *Călăuziri în lumea icoanei*, traducere de Anca Popescu, Sophia, București, 2003.

Văetiși, Atanasia, „„Și refăcând chipul în vrednicia cea dintâi, l-a unit cu dumnezeiasca frumusețe...” . Note despre icoana bizantină și imaginea religioasă occidentală”, *Studii Teologice* 4 (2009), pp. 139-158.

Van Parys, Michel, „La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas”, *Irénikon* LXXXIX (2006), pp. 203-224.

Vanca, Dumitru, *Icoană și cateheză*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

Vasilakē, Maria, *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate Publishing, Ltd., 2005.

Vasile, Costin, „Problema limbilor liturgice în lumina preocupărilor ecumeniste actuale”, *Studii Teologice* 7-8 (1966), pp. 420-433.

Vasilescu, Lucreția, „Marian Icons in Orthodox Worship on Romanian Land”, *Studii Teologice* 4 (2009), pp. 7-35.

Vasiliev, Aleksander Aleksandrovič, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă și Sebastian-Laurențiu Nazâru, Polirom, București, 2010.

Vasiliev, Aleksander Aleksandrovič, *History of the Byzantine Empire, 324 - 1453*, Univ. of Wisconsin Press., Madison, 1952.

Vasiliu, Anca, „L'Agneau - Mandyliion dans les fresques des Eglises Moldaves”, *Contacts* XXXXV (1993), pp. 14-22.

## Bibliografie

Vasiliu, Anca, „Cosmologie et eschatologie dans l'exonartex de la Grande Eglise de Hurez”, *Contacts XXXXVII* (1995), pp. 201-214.

Vasiliu, Anca, „Exercices de regard”, *Contacts XXXXVIII* (1996), pp. 307-316.

Vasiliu, Anca, „Das Sichtbare, das Bild und die Ikone in Frühchristlicher Zeit”, în *Ikonen, Ursprung und Bedeutung*, Belser, Stuttgart, 2002, pp. 209-222.

Vasiliu, Anca, *Monastères de Moldavie XIVe - XVIe siècles; les architectures de l'image*, Éd. Paris-Méditerranée, Paris, 1998.

Vasiliu, Anca, *Dire et voir* (= Bibliothèque d'histoire de la philosophie : Nouvelle série), Vrin, Paris, 2008.

Vasiliu, Anca, *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, 1, Presses Universitaires de France, 2010.

Vasiliu, Anca, *Du diaphane: image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale* (= Études de philosophie médiévale 76), Vrin, Paris, 1997.

Vasiliu, Anca, „Espace iconique de la prière”, *Contacts L*, 1 (1998), pp. 57-79.

Vasiliu, Anca, „Celebrări bizantine târzii ale omului și ale imaginii”, *Tabor* 3 (iunie 2010).

Vassilieff, A., „André Roublev et Grégoire Palama”, *Le Messager Orthodoxe* 68-69, IV-I (1974), pp. 20-42.



Vatamanu, N., „Considerații în legătură cu iconografia răsăriteană a sfinților vindecători”, *Mitropolia Olteniei* 3-4 (1969), pp. 202-206.

Velmans, Tania (ed.), *Ikonen, Ursprung und Bedeutung*, Belser, Stuttgart, 2002.

Venning, Timothy, *A Chronology of the Byzantine Empire*, Palgrave Macmillan, Basingstoke [England]/New York, 2006.

Vintilescu, Petre, *Poezia iconografică*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

Visser, Anne Jippe, *Nikephoros und der Bilderstreit*, Nijhoff, Haag, 1952.

Voicu, Constantin, „Sfântul Ioan Damaschin, pregătitor al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic”, *Revista Teologică* 1 (1992), pp. 3-11.

Vornicescu, Nestor, „Învățătura Sfântului Grigorie de Nissa, despre „chip și asemănare””, *Studii Teologice* 9-10 (1956).

Wallach, Luitpold, *The Libri Carolini and Patristics, Latin and Greek: Prolegomena to a Critical Edition*, Cornell Univ. Press, Ithaca, NY, 1966.

Wallraff, Martin, „Das siebte ökumenische Konzil (Nikaia 787) in der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung”, *Orthodoxes Forum - Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München* 13, I (1999), pp. 21-30.

Walter, Christopher, „Le souvenir du II-e Concile de Nicée dans l'iconographie byzantine”, în *Nicée II 787-1987*.

## Bibliografie

*Douze siècles d'images religieuses* (= Histoire), Cerf, Paris, 1987, pp. 167-183.

Warnke, Martin, *Bildersturm: die Zerstörung des Kunstwerks* (= Syndikat-Reprise), Syndikat, Frankfurt am Main, 1977.

Webster, John Bainbridge, *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge University Press, 2000.

Weidle, Vladimir, „L'icone: image et symbole”, *Contacts* XV (1965), p. 135 ş.u.

Weigandt, Peter, *Der Dokerismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg, 1961.

Weinandy, Thomas Gerard, *Athanasius* (= Great theologians series), Ashgate, Aldershot , 2007.

Weiß, Hans-Friedrich, *Frühes Christentum und Gnosis* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 225), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

Weissenrieder, Annette, *Picturing the New Testament studies in ancient visual images*, M.Siebeck, Tübingen, 2005.

Widdicombe, Peter, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (= Oxford theological monographs), Clarendon Press, Oxford u.a., 1994.

Widmer, Gabriel, „La question des images dans la doctrine réformée”, în *L'icône dans la théologie et l'art* (= Les études théologiques de Chambesy 9), Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique, Genève, 1990, pp. 145-160.

Wiles, Maurice, *Archetypal heresy*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Wilhite, David E, *Tertullian the African* (= Millennium-Studien ; 14), de Gruyter, Berlin, 2007.

Williams, Rowan, *Arius*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 2003.

Willis-Watkins, David, *The Second Commandment and Church Reform* (= Studies in reformed theology and history), Princeton Theol. Seminary, Princeton, NJ, 1994.

Willms, Hans, *Eikon, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, Aschendorff, Münster/Westf.

Winfield, Richard, *Modernity, religion, and the War on Terror*, Ashgate, Aldershot Hampshire England / Burlington VT, 2007.

Wohlmuth, Josef, *Streit um das Bild. Das 2. Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive* (= Studium universale 9), Bouvier, Bonn, 1989.

Work, Telford, „`Iconomy`: A Rule Theory fot Images in the Church”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 52, 3-4 (2008), pp. 293-338.

Worthington, Ian, *A Companion to Greek rhetoric*, Blackwell Publishers, Oxford, 2007.

Wunenburger, Jean-Jacques, „L'idéal de symétrie et la logique de la dualité”, *Cahiers internationaux de symbolisme* 31 (1976).

## Bibliografie

Wunenburger, Jean-Jacques, *Philosophie des images* (= Thémis : Philosophie), Presses Univ. de France, Paris, 1997; trad. rom. Wunenburger, Jean-Jacques, *Filosofia imaginilor*, traducere de Mugurăș Constantinescu, Polirom, București, 2005.

Wunenburger, Jean-Jacques, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire* (= Encyclopédie universitaire), Delarge, Paris, 1979.

Wunenburger, Jean-Jacques, *La vie des images* (= Catalogage), Presses Universitaire de Grenoble, Grenoble, 2002.

Wunenburger, Jean-Jacques, *L'imaginaire* (= Que sais-je? : 649), Presses Univ. de la France, Paris, 2003.

Wunenburger, Jean-Jacques, „L'idole au regard de la philosophie des images”, *Catetele Echinox* 2 (2002), pp. 19-28.

Wunenburger, Jean-Jacques, *Viața imaginilor*, traducere de Ionel Bușe, Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998.

Yannaras, Christos, „L'icone, expression sémantique du langage non conventionnel”, *Contacts* XXVI (1974), pp. 295-308.

Yannaras, Christos, „Science et foi: la vision logique du monde”, *Contacts* XXXVIII (1986), traducere de Michel Stavrou, pp. 277-288.

Zabolotsky, Nikolai, „Eucharist - The Bread of the World - The Aesthetics of the Iconography”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 265-273.

Zabolotsky, Nikolai, „The Kingdom of God and Society: An Inquiry into the Meaning of the Seventh Ecumenical

Council for Today”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1-4 (1993), pp. 297-308.

Zainea, Pimen, „Însemnătatea teologică a icoanei Botezului Domnului după texte liturgice”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 1-2 (1982), p. 75 ș.u.

Zainea, Pimen, „Cinstirea icoanei după învățătura Bisericii Ortodoxe”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 4-6 (1984), p. 361 ș.u.

Zainea, Pimen, „Lumea în icoană”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 4-6 (1989), p. 22 ș.u.

Zainea, Pimen, „Învățătura ortodoxă despre icoană”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 5 (1987), p. 83 ș.u.

Zarea, Anatolie, „Bizantinologie. Iconoclasmul”, *Glasul Bisericii* 5-6 (1964), p. 629 ș.u.

Zhivov, V.M., „The Mystagogy of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 31, 4 (1987), pp. 349-376.

Zibawi, Mahmoud, „Les Icônes arabes”, *Contacts* XXXIX (1987), pp. 255-264.

Zibawi, Mahmoud, „Remarques sur l'art chrétien en Orient et en Occident”, *Contacts* XXXXI (1989), pp. 187-197.

Zibawi, Mahmoud, „La Passion du Christ : du signe à l'icône”, *Contacts* L, 1 (1998), pp. 33-50.

Zilling, Henrike María, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, Schöningh, 2004.

### *Bibliografie*

Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Bizantină, București.

Zizioulas, John D., *Being as communion: studies in personhood and the church*, St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Zumthor, Paul, *Babel ou l'inachèvement* (= La couleur des idées), Éd. du Seuil, Paris, 1997.

Zumthor, Paul, *Babel sau nedesăvârșirea*, traducere de Maria Carpov, Polirom, București, 1998.

Zyber, Erik, *Homo Utopicus: Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*, Königshausen & Neumann, 2007.

Lucrarea elaborată de domnul Paul Siladi se întemeiază pe studierea celei mai alese literaturi românești și internaționale referitoare la această temă. Aceasta caracterizându-se printr-o abordare istorică de mare anvergură și observație și elaborare teologică profundă. Accentul în elaborarea teologică este pus pe simultaneitatea dintre cuvânt și imagine în transmiterea misionară a credinței creștine autentice.

Pr. prof. univ. dr. Valer Bel

Paul Siladi este unul din tinerii misiologi formați la școală clujeană, specializat în comunicare și presă religioasă la Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, cu o viziune teologică creatoare și cu un talent scriitoricesc remarcat deja în teologia românească. Până la această dată Paul Siladi a mai publicat trei volume de autor, receptate pozitiv la nivel național. *Ortodoxia în Occident. 10 convertiri*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, *Orașul-deșert, Reflecții citadine despre părinții pustiei*, Editura Trinitas, București 2018 și *Riscul iubirii. Despre buna întrebuințare a obișnuitului*, Ed. Doxologia, Iași, 2019 sunt lucrările cu care s-a remarcat în teologia misionară de azi.

Paul Siladi se eliberează de limbajul teologic de lemn, având capacitatea alcătuirii unui discurs autentic. Asumă creator tradiția și toarnă curajos adevărul teologic în forme estetice originale și atractive.

Pr. conf. univ. dr. Cristian Sonea



ISBN: 878-606-37-0576-2